ORFEU

TEOGONIA ŞI MISTERIILE ORFICE

G. R. S. MEAD

ORFEU

TEOGONIA ŞI MISTERIILE ORFICE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
GEORGE ROBERT, MEAD
Orfeu/ Teogonia şi Misteriile orfice / G.R.S. Mead ;
trad.: Stela Gheție. – Bucureşti : Herald, 2012
Bibliogr..; Index
ISBN 978-973-111-345-6

I. Gheție, Stela (trad.)

292.11

George Robert Mead
ORPHEUS
© G.R.S. Mead, Th. Pub.Society
2th ed., Kessinger Publishing, 2010

G. R. S. MEAD

ORFEU

TEOGONIA ŞI MISTERIILE ORFICE

Traducere din limba engleză:
STELA GHEŢIE

EDITURA HERALD
Bucureşti

Redactor:
Radu Duma

Viziune grafică:
Teodora Vlădescu

DTP/Web:
Vadim Cazacu

Lector:
Paula Isarov

Prepress/Credit fotografic:
Editura Herald

© Toate drepturile asupra prezentei versiuni în limba română aparțin Editurii Herald. Reproducerea integrală sau parțială a textului sau a ilustrațiilor din această carte poate fi făcută numai cu acordul editorului.

Cuvânt înainte

Cine nu a auzit legenda romantică a lui Orfeu şi Euridice? Versurile meşteşugite ale lui Virgiliu au imortalizat povestea celor doi în *Georgice* (iv 452-7), unde e spusă de „Proteus Cerulean" (*ibid.* 388). Puţini sunt însă cei care cunosc importanţa rolului pe care îl joacă miticul Orfeu în legendele greceşti sau în artele şi în ştiinţele ce-i sunt atribuite de posteritate. Orfeu a fost părintele credinţei panelenice, marele teolog, cel care a adus în Grecia riturile sacre ale adorării secrete şi doctrina misterelor naturii şi ale Zeului. Grecii mărturiseau că lui îi datorează religia, artele, ştiinţele atât sacre cât şi profane; şi de aceea pentru a trata subiectul pe care ni l-am propus în această lucrare, va fi nevoie să expunem o teologie care „a fost promulgată mistic şi simbolic pentru prima dată de Orfeu, apoi diseminată în enigme prin imagini de către Pitagora, iar în ultimul rând expusă ştiinţific de către Platon şi discipolii săi autentici".[1] Or, după Proclus, ultimul mare maestru al neoplatonismului, „toată teologia grecilor provine din mistagogia orfică," adică altfel spus, din iniţierea în Misterii (Lobeck, *Aglaophamus*, p. 723).

Nu numai învăţaţii lumii antice atribuiau ştiinţa sacră aceleiaşi surse, ci şi părinţii creştini care erau bine instruiţi (*ibid.*, p. 466). Orfeu nu trebuie însă privit ca un „inventator" al teolo-

[1] Proclus, tr. T. Taylor, *On the Theology of Plato*, Introducere, i.

giei, ci ca un transmițător al științei lucrurilor sacre în spațiul lumii grecești, sau chiar ca un reformator al unui cult existent care, chiar și în vremurile vechi de dinaintea legendarului război troian, fusese atins de decadență și neînțelegere. Cei bine informați dintre antici recunoșteau o bază comună în riturile interne ale religiilor practicate la vremea lor și chiar și cei mai puțin mistici dintre autori admit „o comună legătură de disciplină", ca de exemplu Lobeck, care a demonstrat că ideile egiptenilor, chaldeenilor, orficilor și pitagoreicilor erau derivate dintr-o sursă comună.

Scopul lucrării

Rezultă astfel din cele spuse mai sus că orice lucrare dedicată personalității legendare a lui Orfeu ar putea consta în mod legitim într-o expunere completă a întregii teologii și mitologii a vechilor greci. Dar nu acesta este scopul prezentei încercări, care își propune doar să schițeze subiectul în linii mari și care, de aceea, va fi mai degrabă o operă de extragere decât de expunere exhaustivă a masei existente de informații eterogene pe această temă. O atare sarcină ar fi de altfel peste puterile unei ființe omenești, căci și cel mai curajos enciclopedist s-ar da bătut în fața bibliotecilor de volume care tratează direct sau indirect subiectul în general. În schimb, cărțile care tratează în mod direct despre Orfeu sau despre orfici sunt mult mai puține, iar dintre acestea, singura dintre cele cunoscute de mine care îl prezintă cu o înțelegere autentică este micul volum al lui Thomas Taylor, *The Mystical Hymns of Orpheus.*

Pentru multele citate din autorii clasici ai antichității greco-romane, sunt îndatorat volumelor enciclopedice ale lui Augustus Lobeck, *Aglaophamus, sive de Theologiae Mysticae Graecorum Causis*, dar numai pentru citate, nu și pentru comentariile autorului. Despre Misterii în sine, voi vorbi doar incidental în

această lucrare, deoarece acest subiect atât de important trebuie lăsat la o parte pentru a fi tratat cum se cuvine într-un volum separat.

Materialele

La sfârşitul acestei lucrări, se găseşte o bibliografie ce conţine multe din cărţile pe care le-am cercetat, cu puţine rezultate însă; nu există, după ştiinţa mea, o altă bibliografie asupra acestui subiect, iar cea de faţă menţionează doar operele mai importante ce-i sunt dedicate. Nu înseamnă însă că operele care îl vizează direct pe Orfeu sunt din cale afară de numeroase, aşa cum se lamentează de Sales la începutul veacului în ale sale *Mémoires*[2].

De atunci, în afara operei lui Lobeck, puţine lucrări satisfăcătoare au fost întreprinse; nimic în Anglia şi puţin pe continent, aşa cum se poate constata cu uşurinţă consultând în cele mai bune dicţionare şi enciclopedii clasice articolele referitoare la acest subiect.

Din antichitate nu avem niciun text despre viaţa lui Orfeu. M. de Sales spune că, dacă ar fi să-i dăm crezare lui Olympiodorus, Herodot, părintele istoriei greceşti, ar fi scris o Viaţă a lui Orfeu, dar acea operă nu mai era de găsit la sfârşitul epocii alexandrine (*op. cit.*, p. 3). Ca autoritate, îl citează pe Photius (*Bibliotheca*, cod., 80), dar eu n-am putut găsi pasajul relevant în copia pe care o deţin a lucrării lui Photius (1653). Că vor fi existat mai multe Vieţi cunoscute lumii antice, nu este deloc improbabil, iar Constantin Lascaris în primul volum al lucrării

---

[2] „Câteva texte risipite printre scriitorii antichităţii şi ai evului mediu, o notiţă de mici dimensiuni a lui Fabricius, şase pagini de Memorii ale unei Academii, *Epigenes* de Eschenbach şi *Orpheos Apanta* de Gesner – iată în ultimă analiză toate materialele cu adevărat seminale despre Orfeu" (*Histoire d'Homère et d'Orphée*, p. 21).

sale *Marmor Taurinensis* (1743), conținând o descriere a unei marmure aflate la muzeul din Torino, presupusă a reprezenta moartea lui Orfeu, adaugă textul grecesc și traducerea în latină a unui manuscris ce pare să fie bazat pe aceste opere dispărute. Cât de puțin se știa despre acest subiect în perioada scolastică se poate vedea din faptul că uriașa *Thesaurus Graecarum Antiquitatum* a lui Gronovius (1695), constând în nu mai puțin de 85 de volume, nu conține absolut nimic despre problema care ne interesează.

În ciuda sărăciei de informații în sursele culte, legenda lui Orfeu, după cum susține autorul articolului „Orpheus" din *Encyclopaedia Britannica*, ediția a 9-a, a dăinuit până la finele evului mediu și a fost în cele din urmă „transformată în asemănarea unui basm nordic." O mare varietate de materiale privind acest basm poate fi găsită în catalogul de la British Museum la articolul „Orpheus".

În literatura medievală engleză apare în trei versiuni diferite: *Sir Orpheo*, un „lay breton" reprodus după ms. Harleian din volumul *Ancient Metrical Romances*, vol. ii. *Orpheo and Heurodis* din ms. Auchinleck în David Laing, *Select Remains of the Ancient Popular Poetry of Scotland*; și *Kyng Orfew* din ms. Ashmolean în *Illustrations of Fairy Mythology* a lui Halliwell (Shakespeare Soc., 1842). Poemele poartă urmele influenței poeziei franceze.

Cu siguranță că o legendă atât de răspândită și de persistentă trebuie să fie avut de la bun început o viață plină de vigoare, și că într-adevăr așa a fost este ceea ce sper să demonstrez în paginile de mai jos.

Capitolul I

Originile Orfismului

Orfeu în mitologie

Ar fi prea laborios să recităm aici toate glosele legendei orfice, sau să intrăm într-o interpretare critică a istoriei ei. În general, legenda s-a păstrat cu destulă fidelitate în versurile poeților și în lucrările mitografilor, iar liniile ei generale sunt schițate după cum urmează[1]:

Orfeu a fost fiul lui Oeagrus, regele Traciei, și al lui Calliope, una dintre muze. A fost primul poet și cântăreț inspirat și întreaga lui viață este istoria rezultatelor armoniei divine. Maestru al lirei cu șapte strune, toți oamenii se adunau ca să-l asculte, iar animalele sălbatice i se așezau îmblânzite la picioare; nici chiar arborii și pietrele nu rămâneau nemișcate de muzica divinului său instrument. Locuitorii tărâmurilor nevăzute și cei din Hades se bucurau auzindu-i cântul la harpă. Participant la faimoasa expediție a argonauților, face ca măreața corabie Argo să alunece pe marea liniștită după voia strunelor sale ferme-

[1] Cf. P. Decharme în a sa *Mythologie de la Grèce Antique* (pp. 616 *sq.*).

cate; tot datorită lor, temutele stânci mişcătoare ale Symplegadelor, ameninţând să sfărâme corabia, sunt ţintuite pe loc; iar şarpele din Colchida care păzea lâna de aur e cuprins de un somn adânc.

Maestrul său era Apollo, care îl învăţase lira. Trezindu-se înaintea zorilor, Orfeu urca înălţimile muntelui Pangeus pentru a fi primul care îl salută pe gloriosul zeu al zilei.

Dar o mare suferinţă îl aştepta pe cântăreţul lui Apollo. Mult-iubita lui soţie Eurydice, fugind de avansurile lui Aristeus, fiu muşcată de un şarpe ascuns în iarbă. Zadarnic încercă soţul deznădăjduit să-i aline durerile şi dealurile Traciei răsunară de bocetele lui melodioase... Eurydice muri. Înnebunit de durere, Orfeu o urmează până în Hades, iar acolo îl farmecă pe regele defuncţilor într-atât încât acesta îi îngăduie Eurydicei să se întoarcă pe pământ, cu o singură condiţie – Orfeu nu trebuie să privească înapoi. Chiar înainte însă de a trece iarăşi în lumea celor vii, cu un pas înainte de hotarul dintre cele două tărâmuri, îndoiala lui Orfeu şi teama că Eurydice nu se află cu adevărat în spatele lui sunt atât de intense încât întoarce capul să se uite. În aceeaşi clipă, Eurydice dispare din privirea lui (Virgil, *Georgice*, iv. 499):

„de îndată din ochi îi fugi precum fumul
ce se amestecă în aerul mângâiat de blândul zefir."[2]

Moartea lui Orfeu e povestită în mai multe versiuni. Se spune fie că a murit de durere în urma pierderii definitive a lui Eurydice, fie că a fost ucis de bacante într-un acces

[2] *ex oculis subito ceu fumus in auras commixtus tenues, fugit diversa.*

de furie, fie că a fost trăsnit de Zeus cu unul din fulgerele sale pentru a fi dezvăluit muritorilor Misteriile sacre. După moartea lui, Muzele i-au adunat membrele risipite şi le-au îngropat. Capul şi lira au fost duse de valuri în insula Lesbos.

Orfeu, un nume generic

Aceasta este, în rezumat, legenda orfică. Ca Orfeu să fi existat vreodată ca o anumită persoană particulară e destul de puţin probabil; că mai degrabă a fost un simbol viu ce a marcat naşterea teologiei, a ştiinţei şi a artei în Grecia, este mai potrivit cu modul în care operează mitologia şi ne scuteşte de multele ipoteze absurde născocite de istorici pentru a reconcilia ceea ce nu poate fi reconciliat.

Pentru greci, Orfeu era ceea ce Veda Vyāsa era pentru hinduşi, Enoh pentru etiopieni şi Hermes pentru egipteni. A fost marele compilator al scripturilor sacre; nu a inventat nimic, ci doar a transmis. Orfeu, Veda Vyāsa, Enoh, Hermes şi alţii sunt nume generice. Veda Vyāsa înseamnă „redactor-al-Vedei". Se spune că tratatul hieroglific înscris pe faimoasele coloane ale lui Hermes sau Seth, despre care Josephus afirmă că mai existau încă pe vremea lui (De Mirville, *Pneumoatologie*, iii. 70), a fost sursa ştiinţei sacre a străvechiului Khem, şi că Orfeu, Hesiod, Pitagora şi Platon de acolo şi-au luat elementele teologiilor lor. Au existat mai mulţi purtători ai numelui Hermes, dintre care cel mai mare era cel supranumit Trismegistus, „cel de trei ori mare", pentru că a vorbit despre cele „de trei ori mari" puteri care

„învăluiesc Divinitatea unică" (*Chron. Alexand.*, p. 47). Mai aflăm din ms. lui Lascaris (*Mar. Taurin.*, „Prolegg. in Orph.", p. 98) şi că existau nu mai puţin de şase Orfeu cunoscuţi în antichitate.

Ficinus (*De Immort. Anim.*, XVII, i. 386) schiţează succesiunea învăţătorilor omenirii, după cum urmează:

În materie de teologie, au existat în vremurile dinainte şase mari învăţători care au expus doctrine asemănătoare. Primul a fost Zoroastru, cel mai mare dintre magi; al doilea Hermes Trismegistus, mai marele preoţilor egipteni; Orfeu i-a urmat lui Hermes; Aglaophamus a fost iniţiat în Misteriile sacre ale lui Orfeu; Pitagora a fost iniţiat în teologie de Aglaophamus; iar Platon de către Pitagora. Plato a rezumat întreaga lor doctrină în Scrisorile sale.

Derivarea numelui

Deşi despre Orfeu se spune îndeobşte că era trac, faptul nu este cert, iar această incertitudine a permis apariţia celor mai fantastice ipoteze privind derivarea numelui său, avansate de filologi pentru a-şi sprijini prin ele propriile teorii. Numele de Orfeu a fost derivat astfel din limba vechilor egipteni, din ebraică, din feniciană, asiriană, arabă, persană sau sanscrită, după gustul sau fantezia filologului respectiv.

Max Müller, pentru a aduce argumente în sprijinul teoriei mitului solar, derivă numele lui Orfeu din Ribhu sau Arbhu din *Rig Veda*, un epitet al lui Indra; Indra fiind presupus a fi unul din numele Soarelui (cf. *Comparative*

Mythology). Numele este de asemenea derivat din Alp sau Elf din folclorul teuton. Larcher susține că Orfeu era un nume egiptean; *or* sau *oros* în loc de Horus, iar *phe* sau *pceho* cu sensul din limba coptă de a da naştere (*Trad. d'Hérod.*, ii. 266. n.). Şi cu siguranță vor exista autori care vor dovedi că numele de Orfeu provine din rădăcini din limba chineză, din cea a eschimoşilor sau a poporului maya. Sunt foarte puține lucruri care să nu poată fi dovedite sau infirmate de către asemenea filologi.

Dialectul orfic

Este totuşi interesant de observat că Imnurile originale au fost scrise într-un dialect foarte vechi. Unii presupun că abia după ce poeții homerici îşi obişnuiseră audiența cu o limbă mai puțin aspră, dialectul original al Imnurilor a fost modificat în consecință[3]. Iamblichus spune că Imnurile au fost scrise la origine în dialectul doric (De Vita Pythag., xxxiv), dar Diodor din Sicilia (iii. 66) foloseşte doar cuvântul „arhaic" pentru a-l descrie. Care anume era acel dialect e greu de spus; învățații antichității care se preocupau de asemenea probleme spuneau că numele zeilor şi ale celor mai sacre lucruri erau din „limba zeilor".[4] Cel mai clar expune acest lucru Iamblichus (De Mysteriis, vii. 4):

---

[3] Cf. Clavier, *Hist. des Premiers Temps de la Grèce*, i. 85; citat de Rolle, *Recherches sur le culte de Bacchus*, iii. 21.

[4] cf. Proclus, *Com. in Polit.*, p. 397; *Com. in Crat.*, p. 38; *Com. in Tim.*, ii. 84; de asemenea Grigore de Nazianz, *Or.*, iii. 99 şi Maximus Tyrius, vi. 86.

Căci zeii au fost cei care i-au învățat pe oamenii din națiunile sacre... întreaga lor limbă sacră. Cei care au învățat primele nume ale zeilor le-au amestecat cu propriile lor limbi... şi ni le-au transmis astfel.

Originile orfice, pelasgice, etrusce sau eoliene

Thomas Taylor (*The Mythical Hymns of Orpheus*, p. xii) susține că literele la care se referă Diodor din Sicilia în pasajul amintit mai sus erau pelasgice şi adaugă într-o notă că „acele caractere erau vechile litere etrusce sau eoliene şi sunt poate mai vechi decât cele cadmice sau ionice." Interesant e faptul că această afirmație concordă cu concluziile unui număr de autori, printre care J. F. Gail (*Recherches sur la Nature du Culte de Bacchus en Grèce*, p. 3), că poemele lui Orfeu datează din epoca legendară a Greciei pelasgice, aşadar din timpuri preistorice. Taylor vorbeşte despre aceste caractere ca fiind etrusce; dacă este aşa, ar putea să fi aparținut alfabetului acelei mari națiuni care a venit de la vest, de dincolo de Coloanele lui Hercule, şi a supus „Africa de la Strâmtori până în Egipt iar Europa până în Tyrrhenia (Etruria)," după cum relatează Platon în *Critias* (sec. iii). Această națiune a venit din direcția Oceanului Atlantic dintr-un arhipelag constând dintr-o insulă „mai mare decât Africa şi Asia luate împreună" şi „multe altele mai mici." Continentele numite de noi Africa şi Asia în vremea lui Solon nu aveau dimensiunile pe care le au în prezent, ci constau din Africa aşa cum o cunoşteau egiptenii şi prezenta Asie Mică – un teritoriu totuşi suficient de întins chiar şi aşa.

Care era limba lui „Orfeu" rămâne aşadar încă o problemă în sarcina filologiei.

„Fabula" eolienilor

Taylor spune totuşi că literele pelasgice erau cele ale vechilor etrusci sau eolieni, dar dacă prin asta face vreo legătură între etrusci şi eolieni sau pur şi simplu oferă o alternativă, nu reiese clar din citatul dat mai sus.

Există unele ipoteze care vorbesc despre „vechii" greci şi romani ca fiind „rămăşiţele atlanţilor," şi definesc atributul de „vechi" cu referire la „strămoşii eponimi (cum sunt numiţi de către europeni) ai eolienilor, dorienilor şi ionienilor." Această Atlantidă a lui Platon, care poate fi numită pentru mai multă uşurinţă Poseidonia, a fost înghiţită de ape cu 13000 de ani în urmă, după cum susţin preoţii de la Sais, dar „un mic număr de insule risipite în jurul Poseidoniei rămăseseră nelocuite, fiind afectate de cutremure, cu mult înainte de catastrofa finală... Tradiţia spune că unul din triburile mai puţin numeroase (eolienii) care deveniseră locuitori ai insulelor după ce emigraseră din ţinuturile nordice, au fost nevoiţi să-şi părăsească din nou ţara de frica unei catastrofe... Speriaţi de cutremurele dese şi de apropierea vizibilă a catastrofei, acest trib se spune că s-a urcat în corăbii, navigând dincolo de Coloanele lui Hercule şi, urmând linia ţărmului, după câţiva ani de peregrinări, a ajuns pe coasta Mării Egee în ţinutul Pyrrha (Tesalia de astăzi), căruia i-au dat numele de Aeolia... Ei s-au oprit deseori de-a lungul coastelor actualelor Spanii,

Franţe şi Italii, amintirea „sărbătorilor magice" ale acestora dăinuind încă printre descendenţii vechilor masilieni."

Limba presupuşilor eolieni originari din Atlantida este calificată drept „limba sacră hieratică sau sacerdotală".

Datarea tot mai îndepărtată a lui Orfeu

Imigraţia fabuloasă a eolienilor se potriveşte destul de bine cu cele relatate în *Argonautica* orfică, deschizând un domeniu fructuos de cercetare a perioadei elenice preistorice. Mai mult, ea împinge şi mai departe în trecut data lui Orfeu şi a perioadei sale cu multe cicluri de ani şi lărgeşte aria speculaţiei pelasgice. Cine erau aceşti pelasgi despre care se spune că erau „autohtoni" pe vremea când legendarii Inachus, Cecrops, Cadmus, Danaus şi Deucalion îşi aduceau coloniile din Fenicia şi din alte părţi în Elada, după cum spune povestea? Dacă îi dăm crezare lui Platon, aceşti pelasgi erau descendenţii degeneraţi ai unui mare popor care îşi avusese odinioară capitala în Atica şi se opusese cu succes imperiului atlantic în zilele lui de înflorire. Despre aceşti oameni, el spune (*Critias*) că „numele lor s-au păstrat; deşi faptele lor s-au şters din amintire prin moartea celor care le-au transmis şi prin trecerea timpului." Căci „supravieţuitorii acestei rase erau un neam de oameni ne-educaţi de la munte, care auziseră doar de numele celor care conduseseră odinioară ţara, dar ştiau prea puţine despre faptele lor." Aceste nume ei au continuat să le dea copiilor lor şi astfel le-au transmis mai departe.

Casta în „vremea lui Orfeu"

În vreme de război, femeile aveau drepturi egale cu bărbații (*Critias, loc. cit.*).

„Figura şi imaginea zeiței [Athena] arată că pe vremea aceea femeile şi bărbații aveau deopotrivă ocupații războinice;... o dovadă că toate animalele care coabitează, femele şi masculi, au o abilitate înnăscută de a urmări deopotrivă aceleaşi virtuți."

Această mare popor de odinioară era împărțit în caste sau triburi (ethne – ἔθνη), adică „cei care se ocupă cu meşteşugurile şi agricultura" şi casta „războinicilor" (τό μάχψιο), care nu primea nimic din partea celorlalți cetățeni afară de hrană şi echipamentul necesar pentru pregătirea militară. Aceşti războinici erau separați de „oamenii divini" (ὕπ ἀνδών θείων) care erau veritabilii conducători. Cu alte cuvinte guvernarea era asigurată de o castă sacerdotală.

Care era limba acestor „oameni divini"? Cine poate spune? Mă tem însă că am mers prea departe pe urmele acestui indiciu interesant şi voi încheia această parte a prezentării mele cu afirmațiile lui Münter, pe care le consider întemeiate: „este evident că limba zeilor, în opinia celor vechi, era vorbirea arhaică a unor oameni în viață" (*Comment. Antiq.*, p. 42). Arnobius (*Contra Gentes*, iv. 29) ne spune şi el că „zeii au fost odată oameni" (deos hominem fuisse). Dintr-un motiv similar, hinduşii denumesc alfabetul în care sunt redactate vechile lor cărți sfinte Deva-nāgarī, adică „alfabetul zeilor".

Începuturile istoriei orfice

Din cele de mai sus, putem vedea cu uşurinţă că în starea actuală a informaţiilor de care dispunem, ar fi o întreprindere lipsită de speranţă să încercăm să tratăm legenda lui Orfeu dintr-un punct de vedere istoric, în accepţiunea obişnuită a acestui termen. Ne apropiem de perioada istorică abia când coborâm în perioada homerică, deşi nici chiar atunci nu am ajuns complet la ea. Stemma, sau linia de descendenţă, a gintei orfice (Gens Orfica) numără zece generaţii de poeţi, sau de şcoli poetice, între Orfeu şi Homer, aşa cum reiese din Charax (apud Suid., *sub voc.*, „Homerus") şi din Proclus (*Vit. Hom.*,în *Bib. Vet. Lit. et Art.*, i. 8).

Homer şi Hesiod

Homer, sau Şcoala homerică, nu-l menţionează însă pe Orfeu pe nume, dar Clement Alexandrinul (*Strom.*, vi. 738) afirmă că a luat multe lucruri de la Orfeu, iar Taylor, traducând din Scholia lui Proclus la *Cratylos* al lui Platon, arată cum şi de ce Homer nu se încumetă să se ridice la înălţimile lui Orfeu şi la fel în legătură cu Hesiod (*Myst. Hymns of Orpheus*, pp. 184, 185). Din toate acestea putem conchide că poemele lui Orfeu s-au pierdut în noaptea timpului.

Suntem informaţi mai departe că substanţa acestor poeme a fost păstrată în diverse traduceri în limba verna-

culară a timpului; că au existat diverse colecţii şi recenzii ale acestora făcute de diverşi poeţi, filozofi şi şcoli.

Pherekydes

Primul care s-ar fi ocupat de această îndeletnicire a fost Pherekydes (Suidas, *sub. voc.*). Pherekydes are reputaţia de a fi fost maestrul lui Pitagora şi a fi obţinut cunoaşterea pe care o deţinea din cărţile secrete ale fenicienilor (Smith, *Dict. of Gr. and Rom. Biog. and Mythol., sub. voc.*). Se mai afirmă despre el că a fost elevul chaldeenilor şi al egiptenilor[5]. Cel mai important subiect pe care l-a tratat a fost doctrina metempsihozei şi a nemuririi sufletului (Suida, şi Cicero, *Tusc.*, i. 16), pe care a expus-o în marea operă în proză *Theologia*. Se mai spune că a fost primul care a scris în proză despre un asemenea subiect. Din toate acestea, reiese că Pherekydes, prin educaţia şi cunoştinţele sale, era foarte bine pregătit pentru a duce la bun sfârşit această sarcină atât de importantă şi este o dovadă în plus a naturii mistice a Scripturilor orfice.

Onomatocritus

Onomatocritus este următorul redactor cunoscut al lui Orfeu în antichitate. Datele lui sunt date în general ca fiind 520-485 î.Hr., dar dacă îi dăm crezare lui Clement Alexandrinul (*Strom.*, i. 332) şi lui Tatian (*Adv. Graec.*, 62),

[5] Joseph., *c. Apion.*, p. 1034, e; Cedrenus, i. 94, b; Theodorus Melitenista, *Proœm. in Astron.*, c. 12.

trebuie plasat mai departe în vechime, în jurul anului 580 î. Hr. Ar fi prea complicat să reluăm aici lunga controversă privind relaţia exactă a lui Onomatocritus cu scrierile orfice. Unii au mers atât de departe încât au susţinut că acesta le-ar fi „inventat". Aflăm însă că Onomatocritus a fost un preot şi nu un poet, care a adunat toate scrierile vechi pe care le-a putut găsi în sprijinul teologiei mistice a grecilor. Astfel, a fost întotdeauna privit ca unul din exponenţii de seamă ai teologiei orfice şi a societăţilor orfice (Smith, *op. cit., sub. voc.*).

Se spune că Onomatocritus fusese instruit de preoţii de la Delfi (Müller, *Proleg. Mythol.*, p. 309), iar Pausanias (viii. 37) afirmă că a fost întemeietorul riturilor lui Dionysos. Nu este însă nimic foarte sigur în aceste afirmaţii, iar controversa poate fi prelungită la nesfârşit. Alţi redactori sunt de asemenea menţionaţi, cum ar fi Brontius, Cercops, Zopyrus, Prodicus, Theognetus şi Persinus (Lobeck, *op. cit.*, 347 şi 350), dar despre aceştia nu se ştie nimic de seamă.

Pitagoreicii şi neopitagoreicii

M. Fréret (*Mém. de l"Acad.*, xxiii. 261) susţine că după risipirea Şcolii pitagoreice în Magna Grecia, survenită la sfârşitul secolului al VI-lea î.Hr., discipolii care mai erau în viaţă s-au alipit comunităţilor orfice. Şcoala lui Pitagora era suspectată de către puterea civilă, iar membrii care au supravieţuit persecuţiilor, urmând o disciplină specială şi ducând o viaţă aparte de restul oamenilor, nu au putut găsi

refugiu decât printre aderenții unui cult care avea o doctrină interioară, pe care i-au găsit printre așa-numitele comunități dionysiace. Aici și-au putut urma felul de viață marcat de auto-control și abnegație pe care Platon l-a numit „viața orfică".

Pentru un timp, aceasta a revigorat tradiția sacră, care devenea treptat din ce în ce mai stinsă, iar în vremea lui Platon (*De Legg.*, ii) căzuse în dizgrație. Atunci Platon a intelectualizat-o întrucât aceasta era singura cale de a o scăpa de la a fi în continuare batjocorită. Astfel Platon a făcut în Grecia pentru teologia lui Orfeu ceea ce Śaṅkara a făcut în India pentru teosofia Upaniṣadelor. Aceasta a fost starea de lucruri până în zilele când forțele spirituale au dat în clocot în cazanul primelor secole ale erei creștine.

Neoplatonicienii

Neoplatonicienii sunt cei cărora le datorăm cele mai multe informații despre înțelesurile interioare ale teologiei orfice; în așa măsură încât scepticismul, întronat în locuri înalte, clasează fără drept de apel întreaga problemă informându-ne că această Școală a platonicienilor târzii nu numai că a scris interpretările teologiei orfice, dar chiar și poeme originale! Ne înclinăm în fața strălucirii imaginației scepticismului, dar chiar și de-am fi zăpăciți de ea, va trebui să admitem că urmașii lui Plotin erau, chiar și așa, oameni extraordinari.

Suidas ne spune că spre sfârșitul secolului I d.Hr., Charax, preot al Pergamului, a scris o „Sinteză a doctrinei

lui Orfeu, Pitagora şi Platon," adăugând totodată că Damascius Sirianul, ultimul dintre neoplatonicieni, care a trăit la începutul secolului al VI-lea, a scris despre acelaşi subiect.

Marinus (*Vit. Proc.*, xx) ne spune de asemenea că Proclus Licianul, supranumit Urmaşul lui Platon, care s-a născut în anul 412 d.Hr., îndrăgea atât de mult aceste imnuri încât a pus să-i fie recitate pe patul de moarte. Maestrul lui Proclus, Syrianus, a compus şi el, din câte relatează Suidas, o „Sinteză a lui Orfeu, Pitagora şi Platon." Atât maestrul cât şi elevul au scris „Comentarii la teologia orfică", iar Syrianus a mai scris şi „Lecturi din Orfeu", deşi nici una din aceste valoroase opere nu a ajuns, din păcate, până la noi[6].

Hierocles Alexandrinul, care a trăit şi el pe la mijlocul secolului al V-lea, a scris o Sinteză a doctrinei (Photius, *Bibl.*, ccxxiv.).

Asclepiades Mendes, un teolog egiptean, a încercat să realizeze şi el o astfel de lucrare cuprinzătoare în scrierea sa intitulată „Sinteza tuturor teologiilor" (cf. Suetonius, în Aug. c. 94).

Asemenea lucrări de sinteză erau destul de numeroase în acele timpuri, dar toate s-au pierdut. Eforturile de a restaura înţelepciunea tradiţională universală (Pammytosophia) au eşuat, iar munca care fusese deja făcută a fost distrusă şi arsă, cu acompaniament de blesteme. Aşa se face că citim despre lucrarea unui teosof astăzi necunoscut

[6] cf. Bode, Orpheus Poetarum Graecorum Antiquissimus, p.38; Proclus în Plat. Tim. 2, Fabric. i. 142; Eschenbach, Epig. praef. Ouwaroff, De Myst. Eleus., p. 57.

pe nume Aristocrites, păstrată doar în anatema de mai jos: „Eu blestem de asemenea cartea lui Aristocrites, căreia îi zice *Teosofia*, în care încearcă să arate că iudaismul şi elenismul, creştinismul şi maniheismul sunt una şi aceeaşi doctrină"[7].

Photius (*Bibl.*, clxx) ne spune şi el despre un anonim din Constantinopol din secolul al VII-lea, care a făcut o sinteză a învăţăturilor teosofice ale grecilor, perşilor, tracilor, egiptenilor, babilonienilor, chaldeenilor şi romanilor şi s-a străduit să demonstreze acordul cu creştinismul; la care Lobeck (*op. cit.*, p. 346) nu poate face mai mult decât să râdă batjocoritor.

Concluzie

Vom conchide aşadar din cele de mai sus următoarele: a) Orfeu nu este un personaj „istoric" în sensul acceptat al acestui termen; b) problema stabilirii şi datării originilor scrierilor orfice, deşi deschide multe întrebări interesante, este cu neputinţă de soluţionat la stadiul actual al cunoştinţelor; c) în ciuda acestui fapt, tradiţia care a persistat a întemeietorului mitic al teologiei grecilor şi marea cinste în care acesta a fost ţinut de atâtea generaţii succesive şi de cele mai luminate minţi ale antichităţii sunt dovezi suficiente că această teologie a provenit dintr-o sursă venerabilă şi arhaică; d) această sursă este de aşteptat în mod firesc de către cercetătorul religiei şi al teosofiei comparate; e) de aceea,

[7] Din „Cursing of the Manichæans," Cotelerius ad *Clement. Recog.*, iv. 544.

părerea lui Aristotel că „Orfeu nu a existat niciodată" nu vine să ne şocheze, ci mai degrabă să confirme temeinicia celor susţinute de noi dintr-o perspectivă critică. Admitem adevărul opiniei lui Aristotel, reluat de Cicero (*De Nat. Deorum*, i. 38) – deşi această afirmaţie nu poate fi atribuită nici unuia din textele cunoscute ale Stagyritului – dar limităm sensul frazei „Orpheum poetam docet Aristoteles numquam fuisse," la acela al unui poet cunoscut din timpurile istorice, cum ar fi, de exemplu, Pindar. Pe scurt, originile orfismului se pierd în negura timpului.

Capitolul II

Lucrările Orfice

Maxime (logia)

Am vorbit deja despre cele câteva sinteze de maxime (Logia) aparţinând marilor învăţători ai antichităţii clasice. Aceste Logia erau universal recunoscute ca expresii de înţelepciune şi reprezentau cea mai sacră moştenire lăsată omenirii de către înţelepţi. Ele au fost adunate laolaltă şi au alcătuit cele mai preţioase „depozite" ale diverselor popoare, acelaşi termen fiind folosit pentru a le desemna în Biblia creştină.

Astfel Herodot îl numeşte pe Onomatocritus un „depozit de oracole," cuvânt care poartă înţelesul de „cel care dispune" sau „rânduieşte". Aceste culegeri de maxime (Logia) erau apoi cunoscute sub numele general de „depozite," cuvânt care mai însemna şi „testamente" ce conţin dispoziţiile sau voia divină. Acelaşi cuvânt e folosit de Strabon (x. 482) pentru a vorbi de Legile lui Lycurg, iar scriitorii ecleziastici se referă la cărţile canonice folosind aceeaşi denumire (Eusebius, *Chron.*, p. 99 a). Astfel comentatorii sau redactorii acestor scripturi sunt numiţi διαθήκη, titlul

dat de Herodot lui Onomatocritus. Grotius declară că termenul a fost aplicat de orfici şi pitagoricieni pentru aceste legi sacre (cf. Jablonski, ii. 397).

Aceste culegeri mai erau numite şi Cuvintele Sacre ("Ιερoί Λόγοι), iar Clement Alexandrinul se referă la unul din aceste cuvinte ale lui Orfeu numindu-l „cuvântul cu adevărat sacru" (Lobeck, *op. cit.*, p. 714).

Opere secrete

Astfel de cărţi erau păzite cu grijă şi reprezentau scripturile secrete sau bibliile multor state. Cicero (*De Div.*, i. 44) vorbeşte despre o astfel de Biblie a etruscilor. Atenienii, în vremea regilor, posedau o Biblie asemănătoare (Herodot, v. 90), iar Dinarchus (*Or. c.Demost.* 91. 20) ne spune că siguranţa statului depindea de această scriptură secretă. Aceste expresii oculte sunt numite mai departe de Suidas (*sub. voc.*) „cărţi retrase," adică retrase din circulaţia publică, sau altfel spus apocrife, ascunse sau secrete. Acesta nu era doar cazul scrierilor vechi în sine, ci şi al comentariilor făcute la aceste scrieri şi din aproape în aproape al tuturor lucrărilor legate de ele, până ce în final îl găsim pe Themistius, un retorician din secolul al IV-lea, care susţine că „masa înţelepciunii străvechi nu e la îndemâna publicului sau în circulaţie, ci greu de aflat şi ocultă" (Themist., *Or.*, iv. 60).

În aceeaşi categorie de scrieri trebuie cu siguranţă să aşezăm cele mai preţioase scripturi orfice, cu atât mai mult cu cât aflăm că Imnurile erau folosite în Misterii. Dar în

afară de acestea, existau o mulțime de lucrări abordând subiecte diverse și foarte diferite, în general asociate cu Orfeu, din care nu mai posedăm astăzi decât titlurile.

Lista lucrărilor orfice[1]

1. *Amocopia*: un titlu cu înțeles necunoscut. Ar putea însemna „Arta bunului păstor" sau „profeția prin oaie".
2. *Argolida*: probabil un poem epic.
3. *Argonauticele*: faimoasa expediție a argonauților.
4. *Legile stelelor*
5. *Riturile babice*
6. *Despre plante*
7. *Agricultura*: dedicată în special influențelor lunare. Vezi nr. 11.
8. *Depozitele*: vezi mai sus.
9. *Țesătura*: vezi nr. 28.
10. *Naturi gemene*
11. *Ciclul de doisprezece ani; Munci și zile*, zilele potrivite pentru a planta, etc.; și *Calendarul*

Acest tip de lucrări erau în general grupate sub titlul de „Agricultură"; nu erau însă doar tratate despre cultivarea pământului, ci se ocupau de forțele naturii și de alchimia forțelor invizibile din lumea vizibilă. Astfel faimoasa *Carte de agricultură nabateană* avea drept subiect cultul babilonean. Această carte, declară traducătorul ei Abū-

[1] După Lobeck (*op. cit.*, pp. 361-410).

Bakr Ahmed ben „Ali al Kāsdani, sau Chaldeeanul, a fost scrisă în limba nabateană sau caldeeană veche şi constă în nouă volume alcătuite de trei înţelepţi, între primul şi ultimul existând un interval de nu mai puţin de 18000 de ani.[2] Această carte se ocupa nu numai de agricultură ci şi de cultul religios, rituri magice şi invocaţii, puterile oculte ale plantelor etc.[3]

Mai mult, să ne amintim că eroul Misteriilor eleusine era Triptolemos[4], despre care se spunea că îi învăţase pe oameni agricultura, cu alte cuvinte toate artele şi ştiinţele. A fost întâiul preot al Marii Mame, căruia ea i-a împărtăşit toate misterele ei. Triptolemos este reprezentat de obicei călare pe un cal înaripat tras de şerpi[5]. Aceasta este în mod clar o reminiscenţă a acelor „oameni divini" care i-au învăţat pe oameni toate artele şi ştiinţele.

12. Epigramele

13. Theogonia: gradele emanaţiilor divine, sau genealogia forţelor divine.

14. Întronările Marii Mame: acest titlu se referă la ritualul mistic cunoscut ca „întronare" menţionat de Dion Chrysostomul (*Or.*, xii. 387). Adepţii suiau candidatul pe tron şi formau în jurul lui un cerc în care dansau ritual. În acelaşi pasaj, Dion

---

[2] Vezi Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*, 2 vol., 8vo, Petersburg, 1856, ii. 705.

[3] Vezi *Lucifer*, xiii. 381, art. „Sabians and Sabianism."

[4] Pliniu, *Hist. Nat.*, vii. 56; Callimachus, *Hymn. in Cererem*, 22; Virgil, *Georg.*, i. 19.

[5] *Élite céramographique*, iii. 48-68; Gerhard, *Auserles. Vasenbilder*, tab. 41 sp.

vorbeşte de acompaniamentul cu ciudate sunete mistice şi alternarea de lumină şi întuneric. Era fără îndoială o ceremonie reprezentând fenomene cosmice şi aplicaţia lor la dezvoltarea spirituală, candidatul reprezentând soarele iar actorii dramei reprezentând planetele; sau cu alte cuvinte glorificarea soarelui cuceritor sau a aspirantului perfect de către puterile subordonate acestuia. Proclus în *Plat. Theol.* (vi. 13), vorbind despre ordinul de care aparţineau puterile coribantice, scria: „Platon, convins de Misterii şi de ceea ce este reprezentat în ele, indică în ce-i priveşte pe aceşti zei neîntinaţi... În Euthydemus menţionează colocaţia pe un tron, executată în timpul Misteriilor coribantice."

15. *Tămâierea*

16. *Cuvintele sacre*: vezi mai sus.

17. şi 18. *Veşmântul sacru* şi *Ritualul centurii*: candidaţii la iniţiere erau învestiţi cu o centură sau o funie. Aceasta ne aminteşte de şnurul brahmanic şi de *kusti*-ul parţilor. Ar mai putea fi o referinţă la draparea simbolică a statuilor din temple.

19. *Coborârea în Hades*

20. *Regiunile pământului*: Astrologii atribuiau pământului şapte regiuni sau climate. A fost sugerată însă şi o altă lecţiune a acestui titlu, conform căreia sensul ar fi cel de *Zidirea cosmosului.*

21. *Coribantice*: probabil având de a face cu „întronările" şi cu mitul coribanţilor, care au păzit

leagănul micului Bacchus cu dansuri în cerc şi sunete muzicale.

22. *Craterul:* acesta era totodată titlul unei lucrări hermetice. Este Cupa oferită de către Zeu sufletelor, din care ele beau vinul înţelepciunii. Motivul poate fi comparat cu cel din legenda Graalului, şi va fi tratat mai departe. Se referă de asemenea la Sufletul Lumii.
23. *Despre pietrele preţioase*: natura şi gravarea pietrelor preţioase ca talismane.
24. *Despre crearea miturilor*: arta şi regulile alcătuirii miturilor sau a naraţiunilor sacre.
25. *Construcţia templelor*: ne reaminteşte de faimosul „canon al proporţiilor" cunoscut de către arhitecţii templelor din antichitate dar dificil de redescoperit astăzi (cf. M. Vitruvius Pollio, *De Architectura*, ix.).
26. *Arta numelor*: tratat despre numele zeilor şi interpretarea lor.
27. *Jurămintele orfice*: jurămintele sau făgăduieli făcute în cadrul Misteriilor.
28. *Vălul:* în procesiunile publice ale Pan-athenaei acest Văl sau Ţesut mistic era purtat în aer ca vela unei corăbii, dar acesta era numai simbolul. Semnifica Vălul Universal, bătut cu stele, multicolorul Văl al Naturii (cf. Philo, *De Som.*, i., p. 92, vol. v, Pfeiff.). Era faimosul Văl al lui Isis, pe care niciun muritor nu l-a ridicat, deoarece este Vălul

prin care omul însuşi e înveşmântat în spirit, iar pentru a-l ridica el trebuie să treacă dincolo de limitele individualităţii, să rupă legăturile morţii şi să devină nemuritor. Eschenbach (p. 51) identifică acest văl cu plasa lui Vulcan în care sunt prinşi Venus şi Marte, în vreme ce zeii (puterile cosmice) râdeau din înaltul Olymp. Aristotel, citând scrierile orfice, vorbeşte despre „animalul născut în ochiurile plasei" (*De. Gen. Anim.,* II. i. 613 c.). Photius (clxxxv) ne spune că tratatul lui Dionysos Aegensis, intitulat *Reţeaua*, avea drept subiect generaţia muritorilor. Însuşi Platon (*Tim.*, p. 1079. F.) compară reţeaua de nervi, artere şi vene cu „împletitura unui coş de nuiele" sau a unei colivii de pasăre. Johannes Protospatharius (*Hes. Opp.* v. 777) spune că: „Homer asemuieşte Natura cu o femeie care ţese o pânză cu fir purpuriu (trupurile noastre cu sânge) pe un război de marmură (structura osoasă)." Iar Hyppolitus (*De Antichr.*. iii. 6. Fabr.) vorbeşte de „băteala şi urzeala, carnea ţesută de spirit." Toate acestea sunt însă doar corespondenţele inferioare ale adevăratului Văl al Destinului, care îşi are sediul în însăşi natura spirituală.

29. *Despre cutremure*
30. *Sfera*
31. *Cântecele eliberării*
32. *Riturile mistice*
33. *Triadele*

34. *Imnurile*: aceste imnuri erau folosite în Misterii, aşa cum se va putea vedea din argumentele de mai jos, pe care le-am rezumat din introducerea lui Taylor la *The Mystical Hymns of Orpheus.*

Lycomedes spune că aceste imnuri erau folosite în ritualurile sacre legate de Ceres, adică Eleusinia, o cinste care nu le era acordată imnurilor homerice, deşi acestea din urmă erau mai elegante. Informaţia este coroborată şi de Pausanias (*Attica*, xxxvii.), care declarând că „nu este legitim să se atribuie descoperirea bobului de fasole lui Ceres," remarcă: „cel care a fost iniţiat în Misteriile eleusine sau a citit poemele numite orfice va şti la ce mă refer." Porphyrius (*De Abstinentia*, iv.) ne spune că fasolea era interzisă la Eleusis. Iarăşi, Suidas ne informează că termenul *teleté* înseamnă *un sacrificiu mistic, cel mai mare şi mai venerabil dintre toate.* Acest cuvânt şi cele înrudite cu el apar aproape în fiecare imn, iar Proclus (în *Plat. Theol.* şi în *Comm. in Alcibiad.*), ori de câte ori vorbeşte de Eleusinia, le numeşte cele mai sfinte „Telatai," iar Scaliger notează că ele nu conţin nimic altceva decât invocaţiile care erau folosite în Misterii. Mai mult, Demosthenes (*Or. c. Aristogit.*) pomeneşte de „Orfeu, învăţătorul nostru în cele mai sfinte Teletai."

În plus, este evident din câteva imnuri că ritualurile la care erau folosite se făceau în timpul nopţii. Se ştie că Micile Misterii, sau cele în care se reprezenta drama răpirii Proserpinei, aveau loc noaptea, iar Sallustius (*De Diis et Mundo*, iv.) ne informează că această dramă reprezenta „coborârea sufletelor" – coborâre mistică despre

care Platon în *Republica* (cartea a X-a) ne spune că avea loc la miezul nopții. Din toate acestea cred că se poate trage concluzia că „aceste imnuri nu numai că erau legate de Misterii, dar erau folosite la celebrarea Misteriilor eleusine, care erau prin excelență denumite Misteriile, fără alt calificativ." Aș adăuga că această observație elimină complet teoria conform căreia orficii nu ar fi avut nimic de a face cu Eleusis.

35. *Fizicile:* nu în sensul actual al cuvântului. „Cei care investighează puterile ascunse, legile și simpatiile Naturii erau numiți Fizici" (Lobeck, *op. cit.*, p. 753).
36. *Oracolele*
37. *Oomanția*: divinația bazată pe examinarea ouălor anumitor specii de păsări. Albușul de ou era folosit de preotul clarvăzător ca o oglindă a viitorului.

Summa Summarum

Acestea sunt titlurile lucrărilor incluse în clasificarea vagă de „orfice". Aproape toate sunt cunoscute doar prin titlu, nici un rând din ele nu a rămas, iar cărturarii se ocupă cu atribuirea acestor fragmente disparate din epavele antichității unor autori obscuri sau puțin cunoscuți care au alcătuit câte o lucrare (ea însăși astăzi pierdută) cu un titlu oarecum asemănător.

Textele care au supraviețuit pot fi găsite în orice *Orphei Opera Omnia*, ca de pildă cea a lui Gesner, constând doar în *Argonautica, Hymni, Libellus de Lapidibus* și câteva

Fragmenta, asupra cărora energia erudiților s-a aplecat mai mult pentru a le dovedi din exterior ilegitimitatea decât din interior con-sanguinitatea. *Argonautica* (a nu se confunda cu bine-cunoscutul poem omonim aparținând lui Apollonius Rhodius) conține 1373 de versuri; *Imnurile* sunt în general date ca fiind 86 la număr, aproape toate fiind foarte scurte; *Lithica* constă într-un „proem" de 90 de rânduri, o „ipoteză" de 79 și descrierile a 20 de pietre, variind în lungime de la 129 la 4 versuri.

Adevăratele Imnuri ale Misteriilor (fiind extrem de îndoielnic că posedăm traducerea lor corectă în cele rămase) erau păzite cu strictețe (*sub sancti silentii sacramento commendata mystis* – Gesner în *Proleg.* p. xxvii.). Suidas spune că *Lithica* era inclusă în „Teletai", adică viza aceleași rituri, și ni se spune că astfel de talismane erau lipsite de eficacitate dacă nu erau „consacrate" ritual. Cei care studiază Kabbala evreilor și chaldeenilor, precum și Mantravidyā hindusă, vor înțelege cu ușurință legătura dintre „imnuri" și „gravarea" de talismane, și se poate deduce mai departe că Imnurile erau de aceeași natură ca Mantrele vedice.

Orfeu „inventator"

După această enumerare a titlurilor și a conținuturilor tratatelor atribuite lui Orfeu, nu e surprinzător să aflăm că se vorbește despre el ca despre „inventatorul" tuturor artelor și științelor și părintele civilizației. Era poetul, interpretul sorților, maestrul artei de a vindeca și întemeietorul riturilor mistice. Ca atare, era cel care inventase metrul

versurilor sacre; care descoperise alfabetul şi crease hieroglifele şi simbolurile sacre; care consemnase profeţii şi oracole şi închipuise mijloace de purificare a sufletului şi a corpului; era marele preot al tuturor riturilor mistice, regele-iniţiator. Nu e nicio surpriză, aşadar, că toate aceste puteri şi perfecţiuni erau însumate printr-o unică designaţiune, aceea de „magie".

Orfeu „magician"

După cum spune Apuleius (*Apol.*, i. 326): „Cei care studiază providenţa în treburile oamenilor cu mai multă grijă şi se apropie de puterile divine (*deus*) cu mai mare frecvenţă, sunt numiţi în mod vulgar magicieni (*Magus*), aşa cum erau în vechime Epimenides şi Orfeu, Pitagora şi Ostanes." Iar Apollonius (*Epp.* Xvi. 390) spune că „discipolii lui Orfeu trebuie numiţi magicieni." Pausanias (vi. 20) citează în completare opinia egipteană că „Orfeu era priceput la magie," iar Dio, Maximus, Heraclides, Quintilian şi Macrobius spun cu toţii că nu atât fiarele sălbatice erau cele fermecate de Orfeu cât oamenii a căror natură era nedisciplinată şi sălbatică erau aduşi la o formă de viaţă mai blândă de către Orfeu.

Euripide (*Cyclop.*, 639 vorbeşte despre „vraja lui Orfeu" pe care satirii ar fi dorit să o posede. E o putere care lucrează spontan atunci când vrea ea, ca lovitura de trăsnet, şi ne reaminteşte de ciocanul lui Thor, Mjölnir, reprezentat simbolic în Orient de svastika şi de „armele de

foc" sau puterile magice din Purānas şi Rāmāyana[6]. Aceste arme supranaturale erau puterile superioare ale artei ale cărei efecte de ordin inferior pot fi constatate în fenomene precum sugestia hipnotică şi altele asemenea.

Opiniile unor renascentişti

Se cuvine să notăm aici şi părerile a trei învăţaţi renascentişti despre Orfeu.

Pico della Mirandola (*Opp.*, p. 106, Ed. Basil) ne spune în esenţă următoarele:

Deşi nu ne este permis să expunem în public secretele magiei, pe care noi le-am extras în primul rând din *Imnurile* lui Orfeu, va fi totuşi folositor să indicăm natura lor prin aluzii derivate din ideile principale ale aforismelor sale, pentru a stârni atenţia minţilor contemplative. Numele zeilor despre care cântă Orfeu nu sunt titlurile unor demoni înşelători ci desemnaţiunile virtuţilor divine. Tot aşa cum Psalmii lui David sunt admirabil făcuţi pentru „lucrarea" Kabalei, la fel sunt Imnurile lui Orfeu pentru magia naturală. Numărul Imnurilor lui Orfeu [?88] este acelaşi cu numărul prin care zeitatea-întreită a creat eonul, enumerat sub forma tetradei pitagoreice. Cel care nu ştie perfect cum să intelectualizeze proprietăţile sensibile prin metoda analogiei oculte nu va ajunge niciodată la înţelesul adevărat al Imnurilor lui Orfeu. Coribanţii (sau curetes în greceşte) lui Orfeu sunt totuna cu puterile lui Dionysos. Typhon al

[6] Vezi Wilson, *Specimens of the Hindu Theatre*, i. 297; şi *The Dream of Rāvan*, pp. 120-137.

orficilor este totuna cu Zamael al Kabalei. Noaptea lui Orfeu este En Soph din Kabala şi aşa mai departe.

Am putea adăuga că Pseudo-Dionisie, ale cărui lucrări au constituit sursa misticismului creştin medieval, fiind ţinute în cea mai mare stimă de Thomas Aquinas, Tauler şi Meister Eckhart, au fost calchiate după ordinea ierarhiilor divine aşa cum fusese expusă de către Plotinus, Iamblichos şi Proclus, care cu toţii, prin Platon şi Pitagora, se bazau pe Orfeu.

Un alt gânditor renascentist, Cornelius Agrippa din Nettelheim, scrie după cum urmează în lucrarea sa *Philosophia Occulta* (II. lviii. 203):

Numele sufletelor celeste sunt multe şi diverse ca urmare a puterilor şi a virtuţilor lor variate cu privire la obiectele inferioare. Astfel li s-au atribuit diverse denumiri pe care cei vechi le foloseau în imnurile şi invocaţiile lor. În această privinţă putem remarca că despre fiecare suflet de acest fel se poate spune, conform teologiei orfice, că are o dublă virtute, polarizată într-o natură intelectuală şi una vivificatoare. Astfel îi găsim în sferele celeste pe Bachus Cribronian şi muza Calliope, iar în sfera stelelor fixe, Picionius şi Urania. În cerul lui Saturn, Amphietus şi Polyhymnia; în cerul lui Jupiter, Sabasius şi Terpsichore; în cerul lui Marte, Bassarius şi Clio, ş.a.

În fine, Athanasius Kircher, în explicaţiile date la *Tabla lui Isaia*, ne spune următoarele (*Œd. Æ.*, iii. 123):

Toate acestea Orfeu le descrie grafic şi corect: „Sfântă Doamnă, cu multe nume, purtătoare de sceptru a faimosului pol, tu, care deţii tronul cel mai de la mijloc din

toate; Doamne, care de la Ursă deţii sigiliile celor nouă!" Iar Hecataeus, citat de Clement din Alexandria, ne spune că planul polar era indicat la egipteni printr-o eneadă, iar Psellus că atotcuprinzătoarea putere a Ursei conduce cu nouă sigilii sfinte.

Din aceste opinii aflăm că cei care posedau o cunoaştere a naturii oculte aveau o cu totul altă perspectivă asupra scrierilor şi imnurilor orfice decât erudiţii, filologii sau arheologii obişnuiţi. Este de asemenea interesant de remarcat că Pico se referă la Psalmi ca având unele proprietăţi magice; cu alte cuvinte, psalmii erau la origine cânturi de iniţiere şi invocare, la fel ca mantrele din *Rig Veda*.[7]

[7] Unii susţin că există un ritm antic (numit de hinduşi *svara*) al Psalmilor. Mai mult, că vechile bule papale aveau un anumit ritm incantatoriu şi fără acest ritm nici una nu era socotită autentică. Aceasta revine la a spune că Papa, atunci când vorbea *ex cathedra*, se presupunea a fi sub influenţa unei inspiraţii sau a unui anume *afflatus*.

Capitolul III

Observaţii generale despre teologia orfică

Simbolismul orfic

Taylor susţine că teologia grecilor a fost la origine promulgată „simbolic şi mistic" de către Orfeu, mergând astfel dintr-o dată în miezul problemei. Aşadar pentru a înţelege acea teologie trebuie s-o privim din punctul de vedere al misticii şi al simbolismului, căci nicio altă metodă nu e aptă să-i extragă înţelesul.

Mai mult, urmăm pe această cale metodele şi părerile propriilor ei adepţi, căci, după cum spune Proclus: „Întreaga teologie a grecilor este odrasla mistagogiei orfice; Pitagora învăţând primul despre orgiile zeilor [în sensul de emanaţii sau ţâşniri, din ὀργάω] de la Aglaophemus, iar apoi Platon primind cunoaşterea perfectă a acestor lucruri din scrierile pitagoreice şi orfice"[1].

Aceste fabule orfice simbolice au deconcertat inteligenţa raţionaliştilor literali şi au şocat pudoarea ecleziaştilor

[1] Citat de Lobeck, p. 723; care din păcate nu dă nicio referinţă din Proclus.

care, luând în mod greşit miturile ebraice drept realităţi de fapt, au comis aceeaşi eroare cu privire la fabulele orfice. Nonnus declară acest fapt atunci când spune (Expos. in II. Invect. C. xviii.526): „Orfeu descrie serii de puteri, şi modurile, energiile şi puterile fiinţei, cu ajutorul unor simboluri fabuloase; iar aceste fabule sunt compuse nu fără obscenităţi ruşinoase."

Aceste „obscenităţi ruşinoase" se referă la poveştile de viol, incest, dezmembrare etc. ale zeilor, atât de familiare nouă din mitologia greacă; acţiuni desigur reprobabile dacă ar fi săvârşite de oameni sau de entităţi antropomorfe, dar care sunt de îndată dispensate de această interpretare grosolană când sunt luate în înţelesul lor simbolic ca reprezentări ale emanaţiilor puterilor divine şi semi-divine şi a interacţiunilor naturilor oculte. Este contrar celei mai elementare idei de justiţie să li se atribuie creatorilor antici ai acestor mituri gânduri şi intenţii care există numai în minţile şi concepţiile strâmbe ale unei posterităţi ignorante.

Astfel găsim în scrierile lui Proclus (*Theol.*, I. iv. 9) afirmaţia că „metoda orfică avea drept scop revelarea lucrurilor divine cu ajutorul simbolurilor, o metodă comună tuturor celor care au scris despre cunoaşterea divină"; iar Plutarh (*De Pyth. Orac.*, xviii.) susţine şi el că „în vechime cei care îndrăgeau înţelepciunea îşi expuneau doctrinele şi învăţătura în ficţiuni poetice, ca de exemplu Orfeu, Hesiod şi Parmenide." Iulian Apostatul (*Or.*, vii. 215b) spune că „mulţi filozofi şi teologi erau creatori de mituri, la fel ca Orfeu," şi în aceeaşi lucrare (217) continuă spunând

că „în ce privește miturile Misteriilor pe care Orfeu ni le-a încredințat, acele lucruri din aceste mituri care sunt cele mai nepotrivite sau nefirești se apropie cel mai mult de adevăr. Căci în aceeași măsură în care enigma e mai paradoxală și mai minunată, la fel ne atrage atenția el să nu ne încredem în aparențe și să căutăm înțelesul ascuns."

Filostrat (*Heroic.*, ii, 693) afirmă că atunci când citim despre disputele dintre zei din *Iliada*, trebuie să ne amintim că poetul „filozofa în maniera orfică"; iar Plutarh (*De Dædal.*, Frag. IX. i. 754) ne spune că filozofii cei mai vechi și-au învelit învățătura într-o rețea de fabule și simboluri, dând ca exemple în mod special scrierile orfice și miturile pitagoreice. Apoi adaugă: „că acea străveche știință naturală atât la greci cât și la străini era în cea mai mare parte ascunsă în mituri – o teologie ocultă și misterioasă conținând un înțeles enigmatic și ascuns – reiese clar din poemele orfice și din tratatele egiptene și frigiene."

Cultul falic

Aceste mituri au fost expuse nu numai în versuri sau în proză ci au fost de asemenea reprezentate plastic în pictură și sculptură în altarele templelor. Și cu toate că se poate pleda că într-o stare pură a societății, în care natura și interacțiunea puterilor divine și semi-divine puteau fi aprehendate, asemenea mituri și simboluri puteau fi înțelese fără a dăuna moralei, într-o epocă degenerată, în care înțelesul acestor simboluri a fost uitat, au apărut mari pericole

şi cultul falic a contaminat ca un virus nesănătos întreaga comunitate. Despre aceste picturi şi sculpturi auzim câte ceva în antichitatea greco-romană şi le putem găsi până în zilele noastre în templele hinduse. Împotriva unor asemenea abuzuri s-au ridicat părinţii creştini, ignorând intenţia lor originară şi văzând doar efectul dăunător (un efect datorat minţilor impure ale populaţiei din vremea lor şi nu creatorilor acestor mituri). Una din ţintele lor a fost în mod special o pictură reprezentând pe Zeus cu Hera în templul din Samos, pe care Hrisippus Stoicul o explicase deja cu mult înaintea vremii lor, în secolul al III-lea î.Hr., ca reprezentând receptarea intelecţiunilor divine (logos spermatikos) de către materia primordială la crearea universului, „căci Hera este materia şi divinitatea e Zeus."[2]

Eusthatius (ad. Dion v. i) citează un fragment orfic care vorbeşte despre „cercul neobositului şi glorios-curgătorului Ocean, care înconjurând Pământul o îmbrăţişează în vârtejurile lui circulare" – unde Oceanul îl reprezintă pe Zeus în calitate de demiurg iar Pământul, pe consoarta lui Hera.

Vom găsi astfel că Proclus scrie (în *Polit.*, p. 388) că „tot ceea ce spune Homer despre îmbrăţişările lui Zeus cu Hera este de natură teologică," adică simbolică şi mistică. Din nou (în *Parm.*, ii. 214, Cousin, vol. iv): „Teologii simbolizează aceste lucruri cu ajutorul „uniunilor sacre." Pe scurt interacţiunea cauzelor divine e numită „căsătorie."

[2] Cf. Clemens, *Homil.*, V. xviii, 667, şi Origen, *Contra Celsum*, IV, xlviii. 540, Ed. Spencer.

Atunci când văd că această interacțiune are loc între elemente de același fel, o numesc „căsătoria" dintre Hera și Zeus, Cer și Pământ, Cronos și Rhea; dar când e interacțiunea între inferior și superior, o numesc „căsătoria" dintre Zeus și Demeter; iar când e cea dintre superior și inferior, e „căsătoria" lui Zeus cu Core."

Cultul idolilor

În cadrul Misteriilor statuile aveau de asemenea un caracter simbolic, iar Zosimus (v. 41), în secolul al V-lea d. Hr., când relatează jefuirea Romei de către Alaric, regele vizigoților, se plânge că „statuile consacrate prin sfintele Misterii, odată cu decăderea acestor Misterii, erau lipsite de suflet și de putere."

Consacrarea acestor statui și simboluri ținea de arta teurgiei, care poate arunca puțină lumină asupra noțiunii de „idolatrie". Proclus ne spune (în *Crat.*, p. 28) că „adepții plasau astfel de „organe" într-o relație simpatetică cu zeii și le înțelegeau [de ex. suveica, sceptrul și cheia] ca simboluri ale puterilor divine." Taylor, referindu-se la același pasaj din Proclus, scrie (*Myst. Hymn.*, p. 52, n.): „Inițiatorii în misterii, pentru ca cele sensibile să poată fie în simpatie cu Zeii, foloseau suveica ca pe o signatură a separării, o cupă ca pe una a *puterii vivificatoare*, un sceptru ca pe una a *guvernării* și o cheie ca pe una a *puterii de a păzi*. De aici vine faptul că Pluto, ca gardian al pământului, e văzut ca păstrător al cheilor acestuia."

În astfel de statui se credea că intră un suflu sau o putere divină, termenul tehnic pentru această imixtiune sau insinuare fiind același cu cel folosit pentru a desemna renașterea sufletului într-un nou trup.[3]

Clement Alexandrinul despre simbolism

Următoarele citate din Cartea a V-a a lucrării intitulate *Stromateos* sau *Miscellanea*, aparținând lui Clement din Alexandria, vor arunca mai multă lumină asupra metodei simbolice a celor vechi. Ele sunt cu atât mai interesante cu cât acest Părinte al Bisericii s-a folosit de ele într-o apologie a scripturilor creștine care, spunea el, sunt de o natură similară. Iată ce scrie el[4]:

„«Mulți purtători-de-nuia sunt, dar puțini Bacchi», după spusele lui Platon" (cap. iii). Altfel spus, sunt mulți candidați, dar puțini ajung la adevărata inițiere, situație pe care Clement o compară cu „Mulți sunt chemați, dar puțini aleși." Apoi continuă (cap. iv):

„De aceea, în concordanță cu metoda de ascundere, adevăratul Cuvânt sacru, cu adevărat divin și cel mai de trebuință nouă, depus în altarul adevărului, era indicat de egipteni prin ceea ce ei numeau adyta, iar evreii numesc

---

[3] Această insuflare sau însuflețire poate fi comparată cu teoria hindusă a lui Ā-vesha sau Ā-veshana, pe care dicționarele occidentale o explică prin sintagma „posesiune demonică," iar pandiții ca pe luarea în posesie a unui trup de către un suflet, fie cel care este aparținător al trupului, fie un altul.

[4] Am folosit traducerea făcută de rev. William Wilson în vol. XII din *The Antenicene Christian Library*.

vălul. Numai cei consacrați – cei circumcişi, devotați lui Dumnezeu, circumcişi față de dorințe şi pasiuni de dragul a ceea ce singur este dumnezeiesc – aveau acces la cele ascunse acolo. Platon considera şi el nepermis accesul „celor impuri la cele pure." De aici faptul că profețiile şi oracolele sunt rostite în enigme, iar Misteriile nu sunt expuse tuturor şi oricui, ci numai după anumite purificări şi instrucțiuni prealabile."

Clement citează în acest sens diverse stiluri de a scrie practicate printre învățații egipteni: (i) stilul epistolografic; (ii) stilul hieratic pe care îl practicau scribii; şi în fine (iii) stilul hieroglific, sub-împărțit în două moduri, (a) modul literal şi (b) modul simbolic, descris mai departe ca fiind de trei feluri. „Primul fel vorbeşte literal prin imitație, altul este figurativ, iar celălalt este cu totul alegoric, folosind anumite enigme. Într-un cuvânt, toți cei care au vorbit despre lucruri divine, greci sau barbari, au voalat principiile prime ale lucrurilor şi au spus adevărul în enigme, simboluri, alegorii, metafore şi alte asemenea figuri de stil."

Ceva mai departe, acelaşi autor exemplifică învățătura lui Orfeu după cum urmează: „Înțelepciunea, greu de obținut, este comoara bogăției inalterabile a lui Dumnezeu. Însă poeții, care au deprins teologia de la profeți, filozofează mult pe calea unui sens ascuns. Mă refer la Orfeu, Linus, Musaeus, Homer şi Hesiod şi cei înțelepți în acest fel. Stilul persuasiv al poeziei este pentru ei un văl destinat celor mulți." Al doilea paragraf al acestei traduceri puțin elegante poate fi explicat prin teoria unora

din Părinții Bisericii, după care poeții antici ai Greciei ar fi copiat din textele profeților evrei, iar Pitagora și Platon din Moise!

Deși Clement nu înclină prea mult către o interpretare spirituală a scrierilor orfice, el dă un exemplu de o interpretare naturală (cap. viii): „Nu spune oare Epigenes, în cartea sa despre poezia lui Orfeu, că prin „barele curbate" sunt înțelese plugurile; prin „urzeală", brazdele; iar „bătează" e un termen figurat pentru sămânță; și că „lacrimile" lui Zeus înseamnă ploaie; și că „părțile", din nou, reprezintă fazele lunii, ziua a treizecea, ziua a cincisprezecea și luna nouă, și că Orfeu le numește ca urmare „îmbrăcate în alb" deoarece sunt părți de lumină?...

„Se pot găsi mii și mii de spuse enigmatice ale poeților și filozofilor; există de asemenea cărți întregi care prezintă ceea ce vrea să spună autorul în chip învăluit, cum ar fi cea a lui Heraclit *Despre natură*, care tocmai din această cauză e numit Obscurul. Asemănătoare cu această carte e *Teologia* lui Pherekydes din Samos. Și la fel sunt cartea lui Euphorion, *Cauzele* lui Callimachus și *Alexandra* de Lycophron.

„Tot astfel Platon, în cartea lui *Despre suflet*, spune că acela care conduce carul și caii care aleargă – partea irațională, care e împărțită în două, irascibilitatea și concupiscența – cad la pământ; și astfel mitul pare să indice că Faeton a fost aruncat din carul tatălui său din cauza licențiozității bidiviilor săi."

După citarea mai multor exemple, Clement Alexandrinul continuă (cap. ix):

„Dar după cât se pare, din dorința de a sprijini punctul de vedere afirmat aici, am mers fără să-mi dau seama mai departe decât era nevoie. Căci o viață nu mi-ar ajunge pentru a aduce mulțimea de exemple luate din operele celor care filozofează în mod simbolic. De aceea, de dragul amintirii și conciziei, și totodată pentru a fi de partea adevărului, arătăm câteva dintre scripturile filozofice ale barbarilor.

„Căci numai celor care se apropie de ele adeseori și care le-au pus la încercare prin propria lor credință și de-a lungul întregii lor vieți le dăruiesc ele adevărata lor filozofie și teologie...

„Se spune că Hipparchus, pitagoreicul, făcându-se vinovat de a fi expus învățătura lui Pitagora într-un limbaj direct, a fost alungat din școală și un stâlp a fost ridicat pentru el ca și cum ar fi murit. De aceea în scrierile barbarilor se spune că sunt „morți" despre aceia care s-au abătut de la dogme și au supus intelectul pasiunilor cărnii...

„Așadar nu numai pitagoreicii și Platon sunt cei care au învăluit multe lucruri; ci și epicurienii spun că dețin cunoașterea unor lucruri ce nu pot fi împărtășite în mod deschis și nu le permit tuturor să consulte anumite scrieri. Stoicii spun că de către Zeno cel dintâi au fost scrise unele lucruri pe care nu le permit discipolilor să le citească direct fără a fi făcut mai întâi dovada că sunt filozofi

autentici. Iar discipolii lui Aristotel spun că unele din tratatele lor sunt ezoterice, iar altele sunt comune şi exoterice. Mai departe, cei care au instituit Misteriile, filozofi fiind, şi-au camuflat doctrinele în mituri, pentru a nu fi evidente pentru toţi. Au izbutit ei astfel, învăluind părerile oamenilor, să-i împiedice pe ignoranţi să le manevreze; şi nu a fost mai bine pentru sfânta şi binecuvântata contemplare a realităţilor să fie ascunse? Dar nu numai în doctrinele filozofiei barbare sau în miturile pitagoreice, ci şi în acele mituri ale lui Platon (în *Republica*, cel al lui Hero [Er?] Armeanul; şi în *Gorgias*, cel al lui Eac şi Radamante; şi în *Phaidon*, cel al lui Tartar; şi în *Protagoras*, cel al lui Prometeu şi Epimeteu; şi în afară de acestea, cel al războaielor dintre atlanţi şi atenieni în *Atlanticum* [sau *Critias*]) sunt toate expuse alegoric, nu în mod absolut în toate detaliile lor, ci în acelea care exprimă sensul lor general. Toate acestea le vom găsi indicate prin simboluri sub vălul alegoriei.

De asemenea asocierea lui Pitagora prin cele două feluri de interacţiune cu însoţitorii săi, una care desemnează majoritatea, şi anume auditorii, faţă de ceilalţi care au un ataşament autentic faţă de filozofie, numiţi discipoli, semnifica la rândul său că unele lucruri erau împărtăşite mulţimii şi altele îi erau ascunse."

Din cele de mai sus este limpede că metoda alegoriei şi a simbolului era folosită cu regularitate de teologii antichităţii şi că, dacă refuzăm să admitem metoda lor şi încercăm să limităm înţelesul spuselor lor la sensul strict literal şi superficial, nu numai că intenţia lor ne va scăpa

în întregime, dar vom mutila astfel partea cea mai bună a moștenirii pe care ne-au lăsat-o.

Câteva exemple de simbolism orfic

Ar putea fi interesant să aducem aici câteva exemple luate din această metodă simbolică a expunerilor orfice, cum ar fi „înghițirea", „incestul" și „căsătoria" zeilor. În Scholia sa la *Cratylos* de Platon, Proclus scrie:

„Orfeu spune cu gura inspirată de divinitate că «Jupiter *îl înghite* pe progenitorul său Phanes, *își însușește toate puterile acestuia* și devine, sub aspect intelectual, toate lucrurile pe care Phanes le reprezintă inteligibil»." (Taylor, *Myst. Hym.*, p. 180). Înțelesul precis al acestor exprimări simbolice va deveni aparent atunci când vom discuta despre diversele ordine de putere. Din nou, în Comentariile la *Timaios*, Proclus scrie (iv. 267):

„Orfeu i-a dat Zeității numele de Cel-ce-manifestă (Phanes) deoarece a adus la manifestare monadele noetice... L-a mai numit de asemenea și Cheia Minții... Puterile demiurgice [Zeus, Jupiter] depind de el; altfel spus, după cum explică Platon, această putere se întoarce către viața care subzistă prin sine însăși [Phanes] și, ca să folosim cuvintele lui Orfeu, «sare pe el» și îl «înghite», la porunca «Nopții»."

Acestea sunt explicate mai departe (ii. 99) în fraza:

„Zeus [puterea demiurgică] devine una cu el [Phanes, Cel-ce-manifestă, Al Treilea Logos] la miezul „Nopții" și, plin de esența acestuia, devine lumea noetică în ordinea noerică."

M-am aventurat să folosesc termenii de „noetic" şi „noeric" ca fiind mai puţin susceptibili de o interpretare greşită decât termenii folosiţi de obicei la traducerea din greacă, „intelectual" şi „inteligibil"; căci primul denotă în accepţia comună un sens mai înalt decât al doilea, în vreme ce „noetic", echivalentul termenului de „inteligibil" este de o demnitate superioară, în terminologia platonică, lui „noeric".

Astfel Orfeu cântă: „Astfel Zeus l-a înghiţit pe cel puternic dintre întâi-născuţi [Phanes] şi a păstrat în burta-i goală scheletul a tot ce e; puterea şi slava Zeului s-a amestecat cu membrele sale."

Ca dovadă citează şase fragmente din Orfeu ce dezvăluie în continuare natura puterii demiurgice şi locul ei în ordinea emanaţiilor, aşa cum au fost explicate de către maestrul lui Syrianus în tratatele acestuia intitulate *Lecturi orfice.* El declară mai departe în Comentariile la *Timaeus* (v. 313), că „întreaga activitate demiurgică a zeilor îşi are sfârşitul [scopul] în renaşterea [acestora] – un subiect care va fi tratat pe larg mai jos. Aici e suficient să se remarce că „înghiţirea" lui Phanes de către Zeus îşi are corespondenţa directă în reîntruparea unui suflet uman."

Împăratul Iulian (ap. Cyrill., ii. 44, B. ed. Spanh.) scrie de asemenea:

„Grecii erau creatori de mituri, căci ei spuneau că Cronos şi-a înghiţit fiii, pe care i-a vomitat mai apoi, şi vorbesc despre căsătorii incestuoase. Căci Zeus a fost soţul mamei lui, după care a devenit soţul fiicei provenite din

uniunea cu mama sa, iar apoi, după ce s-a împreunat cu ea o dată, i-a dat-o altuia."

Din nou Proclus, în Comentariul la *Cratylos* (Taylor, *Myst. Hymn.*, p. 188), scrie: „Okeanos s-ar fi căsătorit cu Tethys, iar Jupiter cu Junona, şi aşa mai departe, stabilind o comuniune cu ea, conform cu generaţia naturilor subordonate. Căci un acord al zeilor prin co-aranjament şi o co-operare conascentă în producţia lor e numită de teologi *căsătorie*."

Dar acest termen de „căsătorie" nu se poate aplica decât ordinului noeric şi demiurgic şi nu ordinului noetic. De aceea în Comentariile sale la *Timaeus* (v. 293), Proclus scrie:

„Aşadar el numeşte «Pământ» prima «soţie», iar uniunea ei cu «Cerul», prima «căsătorie». Dar termenul «căsătorie» nu poate fi aplicat concursului noeric dintre «Lumină» [Phanes] şi «Întuneric»."

De asemenea cu privire la măceluri şi certuri, când e vorba de Zei, toate trebuie luate în sens alegoric; căci „măcelul, când se aplică zeilor, semnifică o segregare de naturile secundare şi o conversiune la cele primare" (Taylor, *Myst. Hymn.*, p. 91, n.).

Astfel de exemple pot fi multiplicate la nesfârşit.

Zeul-Unul

Dacă există o doctrină asupra căreia se insistă mai mult decât asupra oricărei alteia în teologia orfică, este aceea că toate ordinele de zeităţi şi puteri sunt doar aspecte ale

Unuia singur. Este complet nenecesar să intrăm aici într-o considerare a meritelor comparative ale politeismului şi monoteismului. Amândouă sunt adevărate ca fapte, amândouă sunt false ca teorii exclusive. Doctrina enunţată mai sus nu i-a aparţinut doar lui Orfeu; ea reprezenta opinia comună a tuturor oamenilor bine instruiţi din antichitate. Toţi oamenii venerau acel aspect sau acele aspecte ale Zeităţii Unice care erau potrivite cu înţelegerea lor şi cu nevoile lor religioase. Astfel avem culturi de toate felurile, de la roata de rugăciuni la cea mai înaltă formă de extaz, de la icoană şi de la zeitatea tutelară a casei la uniunea reconciliatoare obţinută prin extazul supranatural. Şi cu toate acestea Zeul este Unul.

Pentru ca această declaraţie, care nu poate fi contestată de cei educaţi, să fie pe înţelesul celor mai puţin informaţi, am să extrag câteva exemple dintr-un număr foarte mare.

Discutând teologia orfică, Taylor scrie (*Myst. Hymm.*, xxv): „Curios [...] în această teologie şi în ce constă transcendenţa ei este că nu consideră cea mai înaltă Divinitate să fie pur şi simplu principiul fiinţelor ci *principiu al tuturor principiilor*, al tuturor procesiunilor deiforme din ea însăşi, toate având rădăcinile externe în adâncurile de neimaginat ale imensei surse a existenţei lor, putând fi numite, deci, ramificaţii supra-esenţiale si înfloriri supraluminoase."

Este foarte adevărat că există o mare probabilitate ca cei ce nu au o pregătire în terminologia neoplatonică să se simtă insultaţi de dicţia arhaică a lui Taylor, aşa cum şi

minți adâncite în materialism vor fi respinse de metafizicile sublime ale religiei mistice, dar vina este mai degrabă a sărăciei de expresii corespunzătoare a limbajului nostru decât a unuia care nu dispunea de materialele potrivite pentru a construi.

Așa cum discipolul oriental, prin practicile sale mistice, înlătură treptat toate atributele Divinității și se unește cu esența Divinului, tot astfel discipolul orfic și neoplatonistul abordează contemplarea Divinului printr-o metodă de eliminare. Așadar Simplicius (în Epictet), una dintre victimele persecuției justiniene, și unul din grupul de șapte intelectuali sclipitori care au încoronat linia platonicienilor târzii, scrie:

„Este necesar ca cel ce urcă la principiul lucrurilor să investigheze existența unuia mai bun; în cazul în care ceva de o excelență superioară este găsit, aceeași întrebare trebuie pusă cu privire la noul concept până când se ajunge la concepțiile cele mai înalte, față de care nu dispunem de ceva mai venerabil.

Nici nu ar trebui să ne oprim ascensiunea până în momentul în care găsim ca acesta să fie cazul. Asta deoarece nu există motiv care să ne sperie că înaintarea noastră ar avea loc printr-un vid fără de substanță, prin crearea de concepții despre principiile inițiale care să fie supreme și să le depășească în natura lor. *Asta deoarece nu este posibil pentru concepțiile noastre să facă un salt atât de major încât să egaleze, darămite să treacă dincolo de demnitatea primelor principii ale lucrurilor.*"

Asupra căruia Taylor remarcă, arhaic dar just:

„Dacă, în consecință, nu există posibilitatea formării unor idei egale demnității de care progeniturile imediate ale inefabilului dau dovadă, primele principii ale lucrurilor, cu cât mai puțin pot ajunge concepțiile noastre la principiul acestor principii, care este ascuns în negura supraluminoasă a liniștii inițiatice a ocultului."

Atât de clar a fost faptul că „păgânul" poseda în totalitate ideea de „Zeu unic" că preoților Bisericii le-a fost foarte greu să îl demonteze. De exemplu, Iustin Martirul, menținându-și absurda teorie a „plagiatului prin anticipare," declară că Orfeu, Homer și Solon vizitaseră Egiptul și deveniseră saturați de cărți iudaice (*Cohort. Ad Græc.,* 15, c.; xv. 77, Grab.). El citează câteva fragmente orfice, printre care remarcabilul imn, „Îi voi vorbi inițiatului; închide ușile, profanule," etc., precum și faimosul cuplet: „Zeus, Hades, Helios, Dionysos sunt unul; Un Dumnezeu în toți."

În atacul său asupra împăratului neoplatonist Iulian, Chiril (*Contra Jul.,* i. 25) citează același pasaj cu același scop.[5] Aristobul evreul (c. 180 î.Hr.), a cărui teorie smintită a fost că întreaga filozofie grecească a fost preluată din cărțile lui Moise, citate de către Eusebius (*Præp. Ev.,* xiii. 12,p.664), oferă cel mai lung fragment al lui Orfeu menit să arate că el predica „Dumnezeul deasupra a toate."

---

[5] Pentru conexiunea aceasta a se vedea *Argumentele Împăratului Iulian împotriva creștinilor* de Thomas Taylor, tradusă din fragmentele grecești păstratate de Chiril, episcopul Alexandriei. Acest scurt volum a fost,,tipărit privat, pe cheltuiala domnului Meredith care, de teama persecuției, a distrus întreaga colecție cu excepția a cinci sau șase copii pe care le dăruise deja. Pentru una dintre acestea el a oferit în zadar £100.".

Clement Alexandrinul, în *Cohortatio ad Græcos* (vii. 63), aduce acest fragment în discuție: „Voi spune înainte" o „palinodă de adevăr." O palinodă este o „recuzare," și eruditul Părinte ar vrea să-i facă pe cititorii săi să creadă că Orfeu și-a recuzat întreaga teologie în favoarea acestei dogme monoteiste – sugestie care este înșelătoare și absurdă.

Didymus, capul Școlii Catehetice din Alexandria în secolul al IV-lea, în tratatul său *De Trinitate*, citează opinia grecilor asupra unui singur Dumnezeu, citând din câțiva poeți acum obscuri: „Este un singur Dumnezeu, cel mai presus dintre regi," etc.; „Din propria-și voie Dumnezeu suportă toate lucrurile, nemuritorul," etc.; „Sursa și fântâna vieții," etc. (*op. cit.*, III. Ii. 322, 323; xxi. 402, *et alibi*).

Și în *Oracolele Sybiline* citim (i. 25): „Este un singur Dumnezeu, cel care trimite ploaia și vânturile," etc. Un alt Oracol, păstrat de către Eusebius (*Præp. Ev.*, III. Xv. 125 d.), declară ca răspuns întrebării cine era Apollo că el este „Helios, Horus, Osiris, Regele Dionysos, Apollo, trimițătorul de anotimpuri și vremuri, de vânturi și ploi, ținând frâiele răsăritului și nopții înstelate, conducător al stelelor și al luminii lor; foc ce nu moare niciodată."

Iulian din nou, (*Or.*, iv. 245 c.) vorbind de altarele din Cipru ridicate în comun pentru Zeus, Helios și Apollo, citează versul: „Zeus, Hades, Helios, Serapis, toți sunt unul."

Socrate din nou, în *Istoria Eclesiastica* (iii. 23) înregistrează un oracol care îi identifica pe Attis, Adonis și Dionysos.

Natalis Comes (II. Vi. 150) citează versurile: „Pluto, Persefona, Demeter, Cypris, Iubirile, Tritonii, Nereus, Tethys şi Poseidon, Hermes şi Hephæstus, faimosul Pan, Zeus şi Hera, Artemis şi puternicul Apollo sunt cu toţii un Dumnezeu."

Ausonius (*Ep.* xxviii.) citează un alt oracol: „Eu sunt Osiris din Egipt, Phanaceii mysienilor, Bacchus printre cei vii, cu Eidoneus cel mort, născut în foc, cu două coarne, ucigaşul de titani Dionysos."

Şi Nonnus (*Dionys.*, xl. 400) cântă: „Hercule înveşmântat în stele, rege al focului, cârmuitor al lumii, numit Belus pe Eufrat, în Lybia Ammon, Apis la Nil, în Arabia Cronos, Zeus în Asiria."

Aceste pasaje, precum şi multe altele, pot fi citate pentru a demonstra că numele erau de mică importanţă pentru teologii antichităţii, cu toţii fiind ferm convinşi de faptul că „Brahman este unul, fără un al doilea." Aşadar Maela şi Cedrenus (Lobeck, *op.cit.*, 479), discutând ordinele zeilor orfici, declară că toate aceste puteri sunt „puterea şi forţa singulară a singurului Zeu, nevăzut de nimeni."

Simplicius (*Phys. Ausc.*, ii. 74 b.) declară că Platon susţine în *Legile* că „Zeul este în toate"; şi Macrobius (*Sat.*, i. 23) enunţă că „soarele [intelectual] este toate lucrurile," vrând să spună soarele ca „plenitudine" (ὁλότης), şi cu acest scop îl citează pe Orfeu, care se adresează soarelui: „Tu, atoatefăcător, Deplinătate de lumină aurie şi culori veşnic schimbătoare".

Fischer în notițele sale la dialogul *Critias* al lui Platon (viii. 189) citează un vers anonim, atribuit de unii lui Orfeu: „Există un singur Zeu, și o singură coexistență cu Zeul: Adevărul."

Și Iamblicos, sau oricine o fi fost autorul scrierii *De Mysteriis* (III. xix.), susține că „Zeul este în toate, poate să le afecteze pe toate, și le umple cu sine însuși pe toate, doar El meritând atenție, respect, energia rațiunii și onoare fericită"; asupra căruia Taylor comentează: „Zeul este toate în mod spontan și capabil să afecteze toate lucrurile. El la fel, produce toate lucrurile deși nu de unul singur, dar în corelație cu acele puteri divine care germinează perpetuu din El, ca dintr-o rădăcina supremă. Nu că i-ar lipsi aceste puteri spre eficiența lucrării sale productive, dar universul cere cooperarea lor pentru subzistența distinctă a diferitelor părți și forme pe care le are." (Taylor la Iamblicos *Misterii...*, p. 166, n.)

Din cele de mai sus devine clar că dogma unui singur Zeu nu era o particularitate a iudaismului, dar că ideile păgânului educat asupra subiectului erau mai elevate decât acele idei tribale din Vechiul Testament, ceea ce este explicabil prin faptul că Dumnezeu și zeii populației erau adaptați înțelegerii populare, ideile mai elevate asupra divinității fiind rezervate celor capabili să le primească. Așa se face că doctrina unui singur Zeu a fost inclusă printre acele „expresii mistice" (μνστικοὶ λόγοι) a căror explicație a fost păstrată timp de mulți ani secretă; probabil un lucru înțelept când publicarea parțială a adevărului a condus la acea rivalitate, opresiune și exclusivitate care au marcat

drumul fanatic al extremiştilor religioşi care au căutat întotdeauna să-şi impună concepţia lor limitată a divinităţii asupra restului lumii.

Monadologia lui Orfeu

Un alt aspect important care trebuie reţinut pe parcursul studiului teologiei orfice este că întregul sistem este fundamental o monadologie. Dacă acest fapt nu este sesizat clar şi în întregime, o mare dificultate va fi întâlnită la unirea tuturor părţilor într-un întreg.

Primul autor care să acorde atenţie acestei axiome importante în vremurile moderne a fost Thomas Taylor. Aşadar am să citez cele mai importante pasaje din cărţile sale asupra acestui subiect, sfătuindu-mi cititorii să gândească cu mare grijă asupra celor pe care le spune într-un mod mistic mai degrabă decât unul material.

„O cauză mai adecvată ce poate fi atribuită faptului că fiecare dintre Zeii celeşti este numit prin apelarea a atât de multe alte deităţi, este următoarea: după teologia orfică, fiecare dintre planete este fixată într-o sferă luminoasă, eterică, numită ὁλότης, sau întreg[6], deoarece este o parte cu o subzistenţă *totală*, şi este analogă sferei stelelor fixe [cf. *Somniu Scipionis,* împreună cu Comentariile lui Macrobius]. În consecinţă, fiecare dintre aceste sfere planetare conţine o mulţime de Zei, care sunt sateliţii

[6] Fiecare dintre aceste sfere este numită „întreg" deoarece conţine o multitudine de animale„părţiale" coordonând cu ea.

divinității conducătoare a acelei sfere, și subzistă în conformitate cu caracteristicile acelei figuri conducătoare." (*Myst. Hymn.*, p. xxviii.)

Aceste „întreguri," așadar, sunt ceva complet diferit față de planetele fizice, care sunt doar simbolurile lor pe bolta înstelată. Ierarhiile lor au fiecare o „culoare" potrivită, dominantă, precum și sub-culori conținute în dominant. Întregul are legătură cu „oul radios" sau „învelișul" universului mistic ce își are corespondența în om. Aceasta este baza astrologiei, a cărei cunoaștere s-a pierdut.

Și din nou:

„În fiecare dintre sferele cerești, sfera întreagă are relația unei monade în univers, dar cosmocratorii (sau planetele) sunt conducătorii multitudinii în fiecare dintre ele. Căci în fiecare un număr analog ansamblului stelele fixe subzistă cu circulații adecvate."[7]

Aici avem ideea că fiecare monadă este oglindă pentru toate celelalte monade din univers, având puterea de a da și de a primi de la oricare altă monadă. Monada, ca monadă, reprezintă un „același," sau Sine; cosmocratorii, sau „planetele", în fiecare, sunt caracterizați ca „celălalt." Numărul perfect este *zece*. Triada conține ipostazele intelectuale; hebdomada conține puterile formatoare sau demiurgice.

Din cele de mai sus rezultă că fiecare dintre aceste „planete" sau „sfere" conține puterile sale adecvate, aceleași

[7] Proclus despre *Timaios*, ii., 270, unde teoria este dezvoltată într-un detaliu mult mai avansat

în diferitele sfere, singura diferență dintre ele fiind o predominanță a caracteristicii principale a oricăreia dintre sfere. Cum spune Taylor:

„Din această teorie sublimă reiese că fiecare sferă conține un Jupiter, Neptun, Vulcan, Vesta, Minerva, Marte, Ceres, Junona, Diana, Mercur, Venus, Apollo - pe scurt, fiecare sferă conferă acestor Zei caracteristicile particulare ale naturii sale; astfel că, de pildă, în Soare toți Zeii posedă o însușire solară, în Lună o caracteristică lunară, și la fel pentru toate celelalte".

Și astfel în explicația pe care o dă termenilor pe care îi folosește la traducerea comentariului lui Proclus la *Teologia lui Platon*, Taylor definește monada în naturile divine ca fiind „ceea ce conține o *distinctă*, dar în același timp *profund-unită* multitudine, și care produce o multitudine uimitor de unită sieși. Dar în universul sensibil, prima monadă este universul însuși, care cuprinde în sine întreaga multitudine a cărei cauză este (în conjuncție cu cauza tuturor). A doua monadă este sfera ineratică. A treia monadă este alcătuită din sferele planetelor succesive, din care fiecare este de asemenea o monadă ce cuprinde o multitudine corespunzătoare. Iar a patra și ultima dintre monade e fomată din sferele elementelor, care sunt monade în același fel. Toate aceste monade sunt numite *întreguri* (ὁλότητες) și au o existență perpetuă".

Taylor reproduce acest pasaj din lucrarea sa *Aritmetica Teoretică* (p. 5), publicată cu patru ani înainte de a traduce cartea lui Proclus despre *Teologia lui Platon*. El și-a bazat în principal definiția pe Proclus și Damascius.

Întrucât omul este o oglindă a universului, există posibilitatea ca el să conțină în sine însuși toate aceste puteri. Dacă nu ar fi așa, dobândirea de înțelepciune și contopirea finală cu Divinul ar constitui doar un vis zadarnic.

Capitolul IV

Schiță generală a teogoniei orfice

Ordinele puterilor divine

Pentru ca înțelegerea Scării Puterilor și a emanației ierarhiilor teologiei elene să fie posibilă este necesar studiul acesteia în lumina intelectului cunoscător și a intuiției mistice a marii renașteri neoplatonice și cu ajutorul legăturilor cauzale ce au unit-o de sursa ei orfică.

Așadar Maximus Tyrius scrie: „Ai să vezi o singură lege și o singură aserțiune pe tot pământul: că este un singur Zeu, regele și tatăl tuturor oamenilor și lucrurilor, și mulți zei, fii ai Zeului, cârmuind împreună cu El."[1]

Și Aristotel remarcă (*Metaph.* XII. viii.):

„Strămoșii noștri și oamenii din vechime ne-au lăsat o tradiție, învăluită în fabulă, că primele esențe sunt zei și că Divinitatea cuprinde natura în întregime. Restul este într-adevăr fabulos, introdus cu scopul de a convinge poporul, a pune legile în aplicare și în general a fie în folosul vieții oamenilor. Ei atribuie primelor esențe o formă

[1] *The Dissertations of Maximus Tyrius*, trans. by Thomas Taylor, i. 5.

omenească, şi le descriu ca fiind asemenea cu alte vieţuitoare, şi spun şi alte lucruri asemănătoare cu acestea. Dar dacă dintre aceste afirmaţii, cineva, dându-le deoparte pe celelalte, o reţine numai pe prima – şi anume, că ei considerau primele esenţe ca fiind zei - el va crede că acesta e un cuvânt divin; şi este foarte probabil că se poate sugera că, precum fiecare formă de artă şi fiecare filozofie a fost inventată de câte ori a fost posibil doar ca să dispară din nou, aceste păreri ale anticilor au fost păstrate ca nişte relicve până în prezent. Din opiniile părinţilor noştri şi aşadar ale oamenilor din cea mai veche antichitate atât ne este manifestat nouă."

Pasajul anterior oferă o indicaţie clară a faptului că Aristotel credea în creşterea şi inevitabila degenerare a multor civilizaţii înainte de vremea lui precum şi în tradiţia persistentă a religiei pe întreg parcursul acestor evenimente.

Taylor întregeşte emanaţia principiilor prime sau monade construind ordinul septenar al esenţelor prime în felul următor (*Proclus on the Theol. of Plato,* pp. x. xi.): „După această teologie, aşadar, din imensul principiu al principiilor în care toate subzistă independent, absorbite în lumină supraesenţială, învăluite în adâncimi inimaginabile, o progenitură superbă de principii avansează, toate înfruptându-se din inefabil, toate însemnate cu ocultele caracteristici ale deităţilor, toate posedând o abundenţă de bine suprem. De pe aceste piscuri uimitoare, aceste înfloriri inefabile, aceste propagări divine, fiinţă, viaţă, intelect, suflet, natură şi corp depind: monade suspendate de unităţi, naturi deificate provenind din deităţi."

Acestea sunt rădăcinile şi vârfurile Universului manifestat; fiecare este o monadă din care purced toate celelalte ca ea; toate fiinţele plecând din singura Fiinţă, etc., şi toate corpurile din „vitalul şi luminosul" Corp al Universului. Aşadar avem o scară cu şapte trepte.

1.Inefabilul

2.Fiinţă
3.Viaţă
4.Intelect

5.Suflet
6.Natură
7.Corp

Aici avem o monadă şi două triade care pot fi simbolizate foarte bine prin cele două triunghiuri cu punctul în centru.

Triadele[2]

1.Primordial

2.Noetic (θεοὶ νοητοὶ).
3.Noetic şi Noeric (νοητοὶ καὶ νοεροὶ).
4.Noeric (νοεροὶ).

5.Supracosmic (ὑπερκόσμοι).
6.Eliberat sau Supracelest
7.Cosmic

[2] În *The Select Works of Plotinus,* Taylor, Introd., p. lxxi; Bohn's ed.

Numerotarea este făcută pentru a fi convenabilă, neavând vreo anume demnitate sau însemnătate specială; 2, 3 şi 4 constituie Lumea Suprasensibilă pe când 5, 6 şi 7 constituie Lumea Sensibilă. Fiecare triadă este construită în acord cu cele trei ipostaze: (a) Hyparxis (sau Tată) (b) Putere (sau Mamă) şi (c) Minte (sau Fiu). Zeus, Logosul demiurgic sau manifestat este „Mintea" Triadei Noerice, în consecinţă Monada sau Arché (sursa) tuturor celor de dedesubtul său. Aşadar, matematic sau neoplatonic:

Demiurgicul: Lumea Sensibilă:: Unul: Lumea Suprasensibilă.

Ipostazele care fundamentează fiecare triadă subzistă în formele: (a) Fiinţă, (b) Viaţă şi (c) Inteligenţă; pe lângă asta ele subzistă şi cu privire la prima triadă de ordine (2, 3 şi 4). Fiinţa „durează", Viaţa „înaintează" şi Inteligenţa „se întoarce" sau „se converteşte".[3] Ordinea Noetică, aşadar, subzistă în principal în Fiinţă; Noeticul şi Noericul în Viaţă; şi Noericul în Inteligenţă – notele dominante ale celor trei ordine suprasensibile fiind, respectiv şi în permanenţă, Fiinţa permanentă, Viaţa permanentă şi Inteligenţa permanentă. Dar fiecare ordin la rândul lui este triplu şi în consecinţă Noericul este definit a fi „triplu convertibil".

Triada primordială

Această triadă este superioară înţelegerii şi concepţiilor noastre, umane, contemporane şi reprezintă reflexia

[3] Acestea sunt puterile conservatoare, creative, regenerative (sau distructive) ale triadei hinduse Trimūrti, sau Vishnu, Brahma şi Shiva.

acelei „neguri de trei ori necunoscută" care este vălul inefabilului. Cum ne spune Taylor (*Myst. Hymns of Orph.*, p. xxiv.): „Potrivit teologiei lui Orfeu toate lucrurile originează dintr-un singur principiu imens căruia, din cauza sărăciei şi limitelor concepţiei umane, îi dăm nume, deşi este întru totul inefabil, şi în limbajul de reverenţă al egiptenilor este o *negură de trei ori necunoscută*, în care contemplarea cunoaşterii în întregime a fost răsplătită prin ignoranţă."

Pentru că, după cum scrie Damascius (*Despre primele principii)*: „Despre primul principiu egiptenii nu spuneau nimic, dar îl sărbătoreau ca un întuneric deasupra întregii concepţii intelectuale, o negură de trei ori necunoscută."

Căci, într-adevăr, „nori şi întuneric Îl înconjoară," strălucirea vălului prim fiind prea puternică, chiar şi pentru văzul spiritual. Aşadar este „întuneric," dar întuneric care transcende cea mai puternică lumină a intelectului. Prima triadă, manifestabilă intelectului, este doar o reflexie a, şi un substitut pentru, Nemanifestabil; ipostazele sunt: (a) Binele, care este supraesenţial; (b) Sufletul (sufletul lumesc), care este o esenţă a individualizării, şi (c) Intelectul (sau Mintea), care este o esenţă neîmpărtăşibilă, indestructibilă. Dar suntem încă în regiunea idealităţii transcendente, sau mai bine spus, cea care transcende toate idealurile.

Triada Noerică

Tipologia pe care se bazează ipostazele triadice constituie ceea ce Platon numeşte (a) Limitat, (b) Infinit, (c) Combinat, acestea fiind posterioare Unului sau Binelui.

Acest „Combinat" mai este numit şi Fiinţă (Proclus, *Theol. of Plato,* Taylor, p. lix.), sau prin altă metodă, triada limitat – infinit – combinat subzistă în Fiinţă sau Viaţă (*ibid.*, i. 179). Această Mixtură necesită trei elemente, Frumuseţe, Adevăr şi Simetrie (*Ibid.* 176), şi toate acestea se găsesc în Anticamera Binelui (*ibid.* 177) dar subzistă în principal în Simetrie. (*ibid.* 180). Această mixtură este deci Cosmosul ideal al Ordinii Universale.

Fiecare triadă a ordinului Noetic este la rândul ei triadică, iar Limitat, Infinit şi Combinat reprezintă prima triadă; (a) Limitat este acelaşi cu Hyparxis, Tată şi Esenţă; (b) Infinit cu Putere; şi (c) Combinat cu Viaţă Noetică (sau inteligibilă), primul şi cel mai înalt ordin al zeilor; sau, în alte cuvinte, caracteristicile esenţiale ale trinităţii sunt (a) a fi sau a dura, (b) a trăi, şi (c) a lucra la nivel intelectual.

Dar, spune Proclus în comentariul său la dialogul platonician *Cratylos*: „Zeii inteligibili [noetici] ai primei genera, care sunt uniţi cu *Unul însuşi*, şi sunt numiţi oculţi, conţin mult din necunoscut şi din inefabil. Ceea ce este perfect aparent şi efabil nu poate să devină unit cu ceea ce este perfect inefabil, dar este necesar ca progresia, dacă este inteligibilă [Ordinul Noetic], să se sfârşească în această ordine, în care există primul efabil [prototipul celui de-al treilea Logos, sau Logos-ul Manifestat], şi ceea ce foloseşte nume potrivite. Căci primele forme sunt acolo, şi pentru că natura intelectuală a inteligibilelor străluceşte acolo."

Aceasta este a treia triadă a Ordinului Noetic; „natura intelectuală a celor inteligibile" însemnând că a treia triadă conţine natura Minţii sau a Inteligenţei, rădăcina

Ordinului Noeric, pe când prima şi a doua triadă au emanat, în mod corespunzător, dinspre Hyparxis (Tatăl) şi Putere (Mama) – cele trei corespunzând, deci, cu Tatăl, Mama şi Fiul.

Proclus continuă: „Dar toate naturile precedând-o pe aceasta fiind oculte şi tăcute sunt cunoscute exclusiv de către inteligenţă. În consecinţă totalitatea acestei arte telestice, energizând cosmosul pe cale teurgică, urcă până la acest ordin." Asta însemnând că aceste ordine ţin exclusiv de contemplarea Minţii superioare (Inteligenţa). Omul trebuie să fie una cu Mintea dacă doreşte să cunoască aceste ordine inefabile. Iar urcarea până la ultimul ordin Noetic necesită practica teurgiei. Logos-ul poate fi cunoscut numai în stare extatică.

Şi despre această a treia triadă sau Logos Proclus scrie (*ibid.*): „Orfeu mai spune că aceasta este prima căreia să-i fie dat nume de către ceilalţi Zei: deoarece lumina ce emană din ea este cunoscută şi denumită de ordinele intelectuale [Noerice]. Dar el [Orfeu] spune «Metis, purtând sămânţa zeilor, numit de zeii deasupra Olimpului ilustrul Phanes Protogonus»."

Cu privire la această Lumină sau Viaţă (puterea activă a divinităţii), Proclus citează oracolul prin care Puterile ne roagă „să înţelegem prima formă a luminii" şi o explică: „Subzistând înalt, fără formă, ea capătă formă de-a lungul progresiei sale; stabilindu-se în mod ocult şi uniform, ea ni se arată nouă prin mişcare, venită de la Zeii înşişi; posedând într-adevăr o lucrare eficace, printr-o cauză divină, dar devenind figurată prin esenţa în care este primită."

Ar fi dificil de găsit o afirmaţie mai clară despre această cosmologie sublimă. Dar după cum Taylor remarcă admirabil în introducerea sa la *Parmenide* de Platon: „Atunci cel care este capabil, prin deschiderea celui mai măreţ ochi al sufletului, să vadă în perfecţiune pe cele care subzistă fără distingere, va privi asupra simplităţii triadei inteligibile [Noetice], subzistând într-o manieră atât de transcendentă încât ea să nu poată fi înţeleasă decât de o energie supra-intelectuală, şi *o uniune deifică a privitorului cu acest obiect al percepţiei suprem de misterios*. Dar având în vedere că în starea noastră actuală ne este imposibil să privim într-un mod stabil şi perfect un obiect uimitor de translucid, trebuie să ne mulţumim, după cum remarcă Damascius [vezi *Excerpta a Damascio*, a Wolfio, p. 232], să aruncăm doar o privire fugară, de la mare distanţă şi destul de nedesluşită; sau să percepem cu mare greutate o urmă a acestei lumini, ca o bruscă scânteiere în câmpul nostru vizual."

Acelea sunt „scânteile" de iluminare despre care vorbea Plotinus. Se referă la această iluminare uneori precum o deschidere a celui de-al „treilea ochi," despre care se spune că îşi are „lăcaşul fizic" în glanda pineală, acum atrofiată în marea majoritate a umanităţii.

Atunci, dacă am putea obţine aşa un văz, ar trebui s-o facem prin deschiderea „celui mai măreţ ochi al sufletului," spune Taylor (*ibid.*), „şi să implorăm această Divinitate să se apropie: deoarece, atunci, precedat de o Frumuseţe împodobită mergând în linişte pe vârfurile picioarelor ei sclipitoare, El va răsări deodată din teribilul său sanctuar în faţa ochilor noştri."

Dar şi atunci, ce cuvinte omeneşti ar putea să scoată la iveală această viziune; ce fraze ne pot spune cum Unul poate deveni Mulți, cum Unitatea devine Multiplicitate? Folosind o frază pitagoreană, acest obiect transcendent este „fără de număr." Şi cum spune Damascius (*ibid.*, p. 228):

„Şi cum acesta este cazul, ar trebui să considerăm dacă sau nu este potrivit să numim *aceasta* [Triada Noetică] care ține de acela [Inefabilul] [a] *simplitate* (ἁπλότης), [b] *altceva, multiplicitate* (πολλότης), şi [c] *ceva pe lângă asta, universalitate* (παντότς). Pentru că ceea ce este inteligibil [Noetic] este *unul, mulți, tot,* pentru ca noi să putem explica în mod triplu o existență ce este una. Dar cum se poate ca o natură sa fie *una* şi *multe*? Deoarece *multe* este puterea infinită a *unului*. Dar cum se poate să fie *unul* şi *tot*? Deoarece *tot* este extindere a energiei *unului*. Nici să fie numită energie, de parcă ar fi o extensie a unei puteri căreia îi este externă; nici putere, ca o extensie a hyparxisului îndurând pe dinăuntru; dar din nou, este necesar să le numim trei în loc de una deoarece oricare singur apelativ, cum am susținut adeseori, nu ne este în nici un caz suficient pentru o explicație de acest ordin. Şi sunt toate în acest ordin [Triada Noetică] inteligibil?

Dar cum se poate ca lucrul acesta să fie lesne înțeles? Doar noi am spus că sunt trei principii consecvente unul altuia: *tată, putere* şi *intelect patern. Dar acestea în realitate sunt nici una, nici trei, nici una şi în acelaşi timp trei.* Dar este necesar să le explicăm prin nume şi concepții de acest fel, prin lipsa noastră în cele ce sunt adaptate la natura lor, sau mai degrabă prin dorința noastră de a exprima ceva

potrivit când ocazia se iveşte. Deoarece cum noi denumim această triadă *unu*, şi *multe*, şi *tot*, şi *tată*, *putere*, şi *intelect patern* şi din nou, *limitat*, *infinit* şi *combinat* – la fel îi spunem şi *monadă*, şi *diada indefinită*, şi *triadă*, şi o natură paternă compusă din aceste două. Şi cum prin consecinţa purificării concepţiilor noastre refuzăm apelativele anterioare ca fiind incapabile să se armonizeze cu lucrurile pe care le reprezintă, pe aceeaşi bază ar trebui să le refuzăm şi pe cele mai recente."

Pe scurt, toate cuvintele se dovedesc a fi total ineficiente în exprimarea realităţii; înţelegerea acestor planuri uimitor de înalte este rezervată pentru clarvăzători şi profeţi; filologilor şi sofiştilor le lipsesc aceste capacităţi. Şi Triada Noetică nu a fost doar o ficţiune a platonicienilor târzii, dovedită de Damascius (*On First Principles*, vezi Wolfii *Anecdot. Græc.*, iii. 252) care o trasează până la Orfeu, după cum urmează:

„Teologia conţinută în rapsodiile orfice referitoare la zeii inteligibili [Noetici] este după cum urmează: Timpul este plasat simbolic pentru principiul unic al universului; iar Æther şi Haos pentru cele două posterior acestuia; şi Fiinţa, în mod simplu considerată, este reprezentată de simbolul Oului. Asta este prima triadă a Zeilor distincţi [Noetici]. Dar pentru perfecţionarea celei de-a doua triade ei stabilesc un Ou conceput sau în proces de concepţie ca un Zeu, sau un veşmânt alb, sau un nor; deoarece din acestea Phanes ţâşneşte în lumină. Căci într-adevăr ei filozofează cu variaţiuni în ceea ce priveşte triada din mijloc. Însă Phanes reprezintă aici intelectul. Dar concepându-l ca pe ceva mai presus de atât, ca tată sau ca putere, nu contribuie cu nimic

la înțelegerea lui Orfeu. Dar numesc cea de-a treia triadă Metis ca *intelect*, Ericapæus ca *putere*, şi Phanes ca *tată*. Dar uneori triada din mijloc este considerată în acord cu Zeul format din trei, conceput în Ou; deoarece calea de mijloc reprezintă întotdeauna ambele extreme, precum în această instanță, unde Oul şi Zeul format din trei subzistă împreună. Şi aici ați putea percepe că Oul este cel care este unit; dar că Zeul format din trei, într-adevăr multiform, este cauza separatoare şi discriminatorie a celor care sunt inteligibile. Similar, triada din mijloc subzistă potrivit Oului, încă unită; dar cea de-a treia triadă subzistă potrivit zeului care împarte şi distribuie întreaga ordine inteligibilă."

Damascius ne spune că aceasta era „teologia orfică comună şi familiară." Aşadar reținem următoarea diagramă a triadei Noetice, care este clasificată de orfici după elementele Tată (T.), Putere (P.), Intelect (I.).

Timpul fără de vârstă
Primul principiu produce
Triada Noetică

T. { (t) Æther
(p) Haos
(i) Ou

P. { (t)
(p) Oul conținând { Zeul întreit
(i)

I. { (t) Phanes
(p) Ericapæus
(i) Metis

Damascius ne spune mai departe că, după Hieronymus şi Hellenicus, teogonia orfică a descris al treilea principiu simbolic ca fiind „un şarpe înzestrat cu capetele unui Taur şi unui Leu, dar în mijloc având înfăţişarea Zeului." Această putere a fost portretizată cu aripi aurii şi reprezenta Timpul şi pe Hercule. Era Cârmuitorul Universului, deoarece „Necesitatea constă în el, care este unul şi acelaşi cu natura şi Adrasteea incorporală, care este extinsă pe întreg universul, ale cărui limite ea le leagă printr-o conjuncţie amiabilă."

Este suficient aici să ne amintim de viziunea lui Ezechiel şi „cele patru vieţuitoare." „Ele patru aveau faţă de om, şi faţă de leu pe partea dreaptă; şi ele patru aveau faţă de bou pe partea stângă; ele patru aveau şi faţă de şoim. Acestea le erau feţele: şi aripile lor erau ridicate, întinzându-se înspre cer; două dintre aripile fiecăreia erau unite, şi două le acopereau corpurile" (i. IO, II). Vom reveni mai târziu asupra simbolismului interesant prezentat aici.

Aşadar Phanes („Manifestatorul") este numit „Vieţuitorul însuşi" (Proclus, *Theology of Plato,* VI. xvi.), şi strămoşul Demiurgului, deoarece, după cum vom vedea mai târziu, Zeus (Demiurgul), este ultima dintre Puterile triadei Noerice, şi în consecinţă, ultima Putere a Lumii Suprasensibile; pe când Saturn (Tatăl său) este prima Putere a triadei Noerice, monada paternală, care este fiul lui Phanes (a treia putere a triadei Noerice) – Phanes evoluând din Saturn pe calea triadei de mijloc sau intermediare, care funcţionează ca Putere sau ca Mamă pentru Triada

Paternală sau Noerică. Acum ajungem la Triada mijlocie a Lumii Suprasensibile, cea Noetică și în același timp Noerică, care depinde de Phanes ca Monada sau Arché-ul său.

Triada Noetic-Noerică

Aceasta este fără îndoială cea mai dificil de abordat dintre triade deoarece se împărtășește din amândoua (Noerică și Noetică), dar nu este nici una dintre ele. După cum Damascius remarcă despre teologii orfici, „într-adevăr ei filozofează cu variațiuni cu privire la triada de mijloc." Caracteristica ei dominantă este că subzistă în acord cu Viața sau Puterea.

Cum ne spune Proclus (*Theol. Plat.*, IV. iii.; Taylor, i. 231): „În ordinul care-i deopotrivă inteligibil și intelectual [în Noetic-Noeric] fiecare triadă are esență, viață și intelect; una într-adevăr inteligibilă și în același timp intelectuală, dar mai mult inteligibilă, cât timp se află în continuitatea primelor inteligibile; cealaltă intelectuală și inteligibilă, dar mai mult intelectuală deoarece ea este în mod proxim găsită la intelectuali; și o alta în părți egale, conținând ambele particularități. Așadar prima triadă, pentru a putea vorbi despre fiecare, a fost în inteligibile [ordinul Noetic] limită, infinit și esență; căci esența a fost cea dintâi care a fost combinată. Dar aici [în ordinul noetic-noeric] prima triadă este esență, viață și intelect, în măsuri corespunzătoare".

Dezvoltarea acestui subiect interesant ar dura prea mult timp în momentul de față, și ne găsim obligați să-l

lăsăm pentru altă vreme. Fiecare membru al triadei este, la rândul său, triadic. Primul subzistă după esență, viață sau intelect. Al doilea subzistă după infinitate, sau putere infinită, deoarece puterea cauzei care generează existența este infinitul (*loc. cit.*, p. 167). Așadar caracteristica ei este viața inteligibilă, „procederea" (*loc. cit.*, p. 181). Al treilea subzistă după intelectul inteligibil. S-a mai spus despre el că este „atotperfect" și că „înfășoară în lumina din sine inteligibila multitudine și formă" (*ibid.*). „Transformă sfârșitul inteligibil în început și convertește ordinul în el însuși", fiind în consecință numit „reîntoarcerea" (*loc. cit.*, p. 182).

Orficul Uranus, sau Cer, este pus în ordine, Proclus spunându-ne: „Însuși Platon în *Cratylos*, urmând teologiile orfice, îl numește pe tatăl lui Jupiter [Demiurgul], Saturn, dar despre tatăl lui Saturn spune că este Cerul" (*op. cit.*, IV. v.). Uranus este Mintea sau Intelectul acestui ordin. Așadar Phanes este strămoșul, sau străbunicul; Uranus bunicul; iar Saturn, Tatăl Demiurgului, care este, la rândul său, „Tatăl tuturor"; cei doi din urmă aparținând de Ordinul Noeric.

Acum sunt anumite sfere sau firmamente care corespund cu această triadă. Așadar „Arcada" care separă Ordinul Noetic de Ordinul Noetic-Noeric este numită „Locul Supracelest," „Câmpia Adevărului" sau „Regatul Adrasteei" (*op. cit.*, IV. iv.). Pe când „Arcada Celestă," sau „Cerul" se află în centrul triadei; și baza sau firmamentul care separă acest Ordin de cel Noeric se numește „Arcada Subcelestă."[4]

[4] Vezi „Concise Exposition of Chaldaic Dogmas according to Psellus" a lui Taylor în *Collectanea* sa de articole din *European* și *Monthly Magazines*, p. 39, notă.

Această Câmpie a Adevărului este menționată de Maximus din Tyr într-un pasaj superb (*Dissertation I.*, „Cine este Zeul după Platon"):

„ – Asta este într-adevăr enigma poetului din Siracuza (Epicharmus).

– Doar mintea este cea care vede și aude.

– Cum, așadar, vede intelectul, cum aude? Dacă împreună cu un suflet drept și tare privește acea lumină incoruptibilă, și rămâne neatins de întuneric sau legat de țărână, dar închizând urechile și întorcând ochii de la acea priveliște și odată cu celelalte simțuri, se transformă din el în el.

Dacă uită de lamentările și ofurile pământești, plăcere și glorie, onoare și dezonoare, săvârșește actul de a se ghida pe sine însuși către adevărata rațiune și iubire statornică, rațiunea arătând calea, iar iubirea conducătoare ușurând prin convingere osteneala drumului. Dar pentru intelect, apropiindu-se acolo, lăsând în urmă lucrurile mai josnice, orice i se înfățișează este inteligibil și perfect splendid, un preludiu al naturii divinității, în progresiunea sa, într-adevăr, aude natura Zeului, dar fiind ajuns acolo îl vede pe El. Sfârșitul acestei călătorii, totuși, nu este Cerul, nici corpurile pe care le conține (deși ele sunt într-adevăr frumoase și divine, fiind progeniturile adevărate ale divinității, armonizându-se cu acelea ce sunt cele mai frumoase), dar este necesară trecerea până și de acestea, până când ajungem la Palatul Supracelest, Câmpia Adevărului, și pacea care se găsește acolo;

„– Nici nori, nici ploaie, nici iarnă unde se găsesc
Doar o splendoare albă îşi împrăştie luminile în jur." [5]

„Unde nicio pasiune carnală nu tulbură sufletul amărât şi îl aruncă în afara contemplării cu a ei zarvă şi tumult."

Plutarh în ale sale *Morale* („Despre încetarea oracolelor" xxii.) povesteşte o discuţie pe care unul dintre prietenii lui a avut-o cu un necunoscut misterios, care vorbea despre un anumit triunghi simbolic în felul următor: „Aria triunghiului este căminul comun al tuturor şi se numeşte Câmpia Adevărului, în care logoi, idei şi paradigme ale tuturor lucrurilor care au fost şi care vor fi rămân neclintite; şi Eternitatea [lit., æon] fiind în jurul [idei]lor, Timpul curge în jos asupra lumii precum un izvor. Iar vedere şi contemplaţie asupra acestor lucruri este posibilă pentru oameni [obişnuiţi] numai o dată la zece mii de ani [*de ex.*, la sfârşitul unui anumit ciclu], în cazul în care au dus o viaţă virtuoasă. Şi cea mai înaltă dintre iniţierile noastre de aici, jos, este doar visul la acea viziune adevărată şi visul la iniţiere; şi acele cuvântări [livrate în Misterii] au fost cu mare atenţie construite să stârnească memoria, să readucă în amintire acele lucruri sublime de acolo sus, sau altfel, nu au nici un rost."

Triada Noerică

Faptul curios la această triadă este că fiecare membru al ei este subdivizat într-o hebdomadă. Triada constă în

[5] *Odyss.*, iv. 566; vi, 43m *seq.*

principal din Tată (T.), Mamă sau Putere (P.), și Fiu sau Intelect (I.), adică:

(T.) Cronos

(P.) Rhea

(I.) Zeus

adică, din (*a*) o monadă paternală Noetică constituită din șapte astfel de monade; (*b*) o monadă a vieții, constituită din șapte monade vivificatoare; și (*c*) o monadă a intelectului constituită din șapte monade demiurgice.

Dar unită cu Rhea mai există o altă triadă, numită Triada Curetică sau Pură, deoarece Puterile lor sunt curate și virgine reieșind din numele lor (de la κόρος = virgină), fiecare dintre triade fiind și ea la rândul ei septenară[6]. Permutațiile și combinațiile au fost deslușite de către Proclus (*Theol. of Plato*, V. ii.) și rezultatul final ajunge la șapte septenarii sau patruzeci și nouă.

Cum spune Proclus (*Theol. of Plato*, V. iii.): „Platon, urmându-l pe Orfeu, numește inflexibila și nepângărita triadă a Zeilor inteligibili [Noerici] Curetică, făcută evidentă de cele spuse de către oaspetele atenian din Legile, sărbătorind jocurile armate ale Cureților, și dansul lor ritmic. Deoarece Orfeu reprezenta Cureții, care sunt trei, ca pe gardienii lui Jupiter [Zeus]. Atât legile sacre ale cretanilor, cât și întreaga teologie greacă, atribuie o viață pură și neatinsă vieții și energiei acestui ordin. τὸ κόρον, *to koron,* indică nimic altceva decât purul și incoruptibilul.

---

[6] Aceastea pot fi comparate cu Kumarele din mitologia hindusă (cuvântul *kumāra* având și el semnificația de virgină), care erau șapte la număr.

De aceea am zis înainte că măreţul Saturn [Cronos], fiind unit în esenţă cu cauza nepângăritei purităţi, este un intelect pur. Zeii paterni [Cronos, Rhea, Zeus] sunt deci trei la număr, iar zeii nepângăriţi [Cureţii] sunt şi ei trei. Aşadar ne rămâne de analizat cea de a şaptea monadă."

Această „a şaptea monadă" este, totuşi, fără de nume, deoarece are legătură cu misterul „fabuloaselor decupări"; Platon era de părere că „afirmaţii de acest gen ar trebui să fie trecute sub tăcere şi adevărul lor tainic să rămână nedezvăluit, deoarece concepţiile mistice pe care acestea le cuprind nu sunt potrivite pentru urechile tinerilor bărbaţi." Această a şaptea monadă se numeşte „Divinitate separatoare" şi are legătură cu ceea ce s-a numit „Secretul lui Satana." Dar Platon „este de acord ca acest fel de opinii să fie narate celor care sunt capabili să pătrundă în adevărul lor mistic, şi să cerceteze menirea ascunsă a fabulelor, şi admite separarea întregilor, chiar dacă (mitologii) le denumesc decupări sau orice alt nume doresc ei să le dea cu intenţia ascunderii adevărului mistic."

Şi aici suntem nevoiţi să abandonăm deocamdată subiectul. Zeiţa Rhea stă între tatăl şi soţul ei, Saturn, şi fiul şi soţul ei, Jupiter. Ea este „conţinătorul şi cauza unită a tuturor intelectualilor, şi principiul şi monada originară, conţinând şi împăturind în lumină întreaga multitudine intelectuală, şi din nou întorcând-o în ea, hrănindu-şi progenitura" (*loc. cit.*, xi.).

Despre ea se spune că ar sta între doi taţi (Saturn şi Jupiter), dintre care „unul strânge, pe când celălalt împărtăşeşte multitudinea intelectuală" (*ibid.*). Acesta este sim-

bolizat polarizând forța celui de-al treilea Logos, acțiunea energiei creatoare.

Triada Noerică Curetică depinde de Mama Rhea, care atunci este numită Miezul sau Inima (Mama Virgină). Reflexia ei în următorul ordin este Minerva, acoperită de armura justiției, asemeni Cureților.

Despre Jupiter Demiurgul ar fi prea multe de zis aici, deoarece ar fi necesară o analiză a operei *Timaios* a lui Platon, și, mai important, Scholia lui Proclus despre *Timaios*, lucru care trebuie amânat până în momentul în care ajungem să tratăm teosofia greacă după Proclus. Jupiter este Demiurgul sau ultima monadă a Ordinului Noeric și a Lumii Suprasensibile; el este „tatăl zeilor și al oamenilor."

Triada Supracosmică

Și această triadă este subdivizată triadic. Așadar ajungem la (*a*) o triadă paternală sau conducătoare, (*b*) o triadă vivificatoare, și (*c*) o triadă convertoare, sau:

a) Jupiter – Jupiter ceresc
Neptun – Jupiter marin
Pluto – Jupiter subpământean

b) Diana corică sau virginală
Proserpina corică sau virginală } Triada corybantică
Minerva corică sau virginală

c) Apollo, Soarele triplu
Lumină Divină sau Supraesențială
Lumină Intelectuală (Adevăr)
Lumină Sensibilă

Cea din urmă triadă se numeşte triada apollinică. Proclus (*Theol. of Plato,* Taylor, ii. 43, 44.) se referă la prima triadă ca la „Fii lui Saturn" şi toţi „energizează în mod demiurgic lumea."

„În primul rând, plasarea şi distribuirea lor este după întregul univers, primul dintre ei producând esenţe, al doilea vieţi şi generaţii, iar al treilea administrează diviziile formale. Primul într-adevăr stabileşte în singurul demiurg toate cele care de acolo purced; dar al doilea cheamă toate lucrurile la progresie; şi al treilea le converteşte pe toate în el însuşi. În al doilea rând, plasarea şi distribuirea lor este după părţile universului. Deoarece primul dintre ei împodobeşte sfera ineratică, şi circulaţia ei; dar al doilea guvernează regiunea planetară şi perfecţionează mişcările multiforme, eficace şi prolifice din ea; şi ultimul administrează regiunea sublunară şi perfecţionează lumea terestră" (*loc. cit.,* p. 34.).

Acestea sunt corespondenţele la regiunile Supraceleste, Celeste şi Subceleste din Lumea Suprasensibilă, şi vor fi menţionate mai târziu.

Atât despre triada paternală sau conducătoare a Ordinului Supracosmic sau Supramundan. Următoarea şi cea din mijloc este triada vivificatoare, constând din trei monade zoogonice, divizate, la rândul lor, după hyparxis, putere şi intelectul vivificator, şi numite respectiv Diana Corică, Proserpina Corică şi Minerva Corică.

Dintre aceste trei Proserpina este proeminent desemnată ca Miez sau Inimă, şi ataşat de ea, precum Cureţii de Rhea, un ordin triplu de Corybanţi (de la κόρον = puri-

tate). Şi Proclus, referindu-se la acest ordin (*loc. cit.*, p. 49), spune: „Tradiţiile mistice ale lui Orfeu fac o referire la acestea mult mai clară. Platon fiind convins de Misterii şi ce se petrecea în ele indică în ceea ce priveşte aceşti Zei puri. Şi în *Legile* el ne aminteşte într-adevăr de fluierul corybanţilor, care reprimă orice mişcare nepotrivită sau haotică. Dar în *Euthydemos* el vorbeşte despre aşezarea pe un tron, care se petrece în Misteriile corybantice, timp în care dialogul face menţiune la Ordinul Curetic, vorbind despre jocurile lor armate. Despre ei se spune că îl înconjoară şi dansează în jurul demiurgului întregurilor, atunci când acesta a fost scos la lumină de către Rhea. În Zeii intelectuali [ordinul noeric], aşadar, primul ordin Curetic îşi primeşte ipostaza. Dar în ordinul Corybanţilor care o precede pe Core (Proserpina), şi o protejează din toate părţile, după cum spune teologia, este analog [în ordinul supracosmic] Cureţilor din ordinul intelectual [noeric]."

Ultima este triada apollinică; soarele fizic sau mai degrabă „lumina sensibilă" fiind ultimul membru al triadei.

Acest Ordin Supracosmic mai este numit şi Asimilativul, motivul fiind dat de către Proclus (*loc. cit.*, p. 52) după cum urmează: „Tot ce este asimilativ, împărtăşeşte comunicarea similitudinii şi a comuniunii cu paradigmele cu toate fiinţele faţă de care este asimilat. Împreună cu similarul, totuşi, produce şi se amestecă cu disimilarul; având în vedere că în imaginile (similarului) genusul de similitudine nu este natural adaptat să fie prezent, separat de contrariul său. Dacă, în consecinţă, acest ordin al Zeilor asimilează

sensibilul la intelectual [Lumea Sensibilă cu Ordinul Noeric al Lumii Suprasensibile] şi produce toate lucrurile posterioare lui în acord cu o imitaţie de cauze, este într-adevăr prima cauză eficientă a similitudinii către natura posterioară lui.

Din motive similare cu cele date mai sus, Ordinul Supracosmic sau Supramundan a fost numit Asimilativul. Ni se mai spune de către Proclus în aceeaşi carte că le-au fost desemnate Principate, exact acelaşi termen folosit de către Pavel şi Pseudo-Dionisie, Arhangheli şi Îngeri corespunzând cu următoarele două Ordine, adică Zeii Eliberaţi şi Zeii Cosmici (sau Mundani). Aşadar avansăm la Ordinul Zeilor Eliberaţi.

Ordinul zeilor eliberaţi

Acest Ordin mai este numit şi Supracelest şi este normat de către dodecadă. Este curios de remarcat cum sunt enumerate ordinele. Primul 3, apoi 7; şaptele fiind o sumă, o asimilare sau juxtapunere a întregurilor, ceva intelectual (3 + 4 = 7). Pe când la sensibili întâlnim înmulţirea, şi împărţirea în părţi, şi generarea, şi avem în concluzie 12 (3 x 4 = 12).

Aşadar, Proclus (*op. cit.*, VI. xviii.) ne spune că: „Platon înţelegea că numărul dodecadei este adaptat Zeilor eliberaţi, ca fiind atotperfect, compus din primele numere, şi alcătuit din lucruri perfecte; şi el înţelege în acelaşi fel toate progresiunile acestor Zei. Căci el se referă la toate generările şi particularităţile lor ca fiind dependente de dodecadă, şi le defineşte în acord cu aceasta. Dar împărţind

din nou dodecada în două monade şi o decadă, el atârnă toate (naturile mundane) de aceste două monade dar ni le descrie pe fiecare lucrând asupra monadei posterioare, după propriul hyparxis. Şi pe una dintre aceste monade el o numeşte Jovian, dar o denumeşte pe cealaltă Vesta. În chip asemănător, el mai menționează alte principalități parțiale [decât cele asimilative sau supracosmice], care completează decada menționată mai sus, cum ar fi cele ale lui Apollo, Marte şi Venus. Şi el leagă, într-adevăr, forma profetică a vieții de principalitatea apollinică; dar pe cea iubitoare de principalitatea lui Venus; şi cea divizorie de cea a lui Marte; căci de aici derivă cea dintâi şi cea mai desăvârşită generare de vieți; întocmai precum el [Platon] introduce în lume suflete recent plămădite el spune că unele le conduc pe altele, iar altele conduc alte forme de viață. Şi mi se pare că, precum Timaios face împărțirea sufletelor în mundane şi altele în supramundane - căci el distribuie suflete în număr egal înspre stele, şi diseminează unul în Lună, altul pe pământ, iar altele în instrumentele de timp - după aceeaşi metodă şi Socrate pre-aranjează stăpânitori dubli şi conducători pentru ei; în apropiere, într-adevăr, Zeii mundani, dar într-un rang şi mai înalt, Zeii eliberați."

Eu folosesc multe citate în acest eseu, deoarece doresc să scot clar în evidență, în primul rând opiniile grecilor asupra propriei lor religii; în al doilea rând, să pun la îndemâna oricui o informație care în prezent stă ascunsă în cărți scumpe şi rare de care numai câteva biblioteci se bucură.

Din pasajele anterioare putem vedea despre Ordinul Eliberat că nu este scos la iveală în totalitate. Este o dodecadă, dar numai cinci dintre membrii ei sunt daţi. Totuşi, vom vedea că următorul ordin, cel Cosmic sau Mundan, este construit tot de o dodecadă şi că toţi membrii săi sunt numiţi. Este, aşadar, aproape sigur că vom găsi prototipurile Zeilor Mundani în Ordinul Eliberat. Zeii Eliberaţi sunt împărţiţi după cum urmează:

Monada Joviană — Monada Vestană

Decada
(completată de)
Apollo sau Viaţa profetică
Marte sau Viaţa divizorie
Venus sau Viaţa amoroasă

Stemma zeilor este completat de către Zeii Mundani sau Ordinul cosmic.

Ordinul cosmic

Acesta este din nou o dodecadă şi constă din patru triade, după cum urmează:[7]

- Triada Făptuitoare: Jupiter Neptun Vulcan
- Triada Apărătoare: Vesta Minerva Marte
- Triada Vivificatoare: Ceres Junona Diana
- Triada Armonizatoare: Mercur Venus Apollo

[7] Vezi Proclus, *op.cit.*, VI. xxii., şi Taylor, *Myst. Hymn. Orph.*, pp. xxxiii., şi 171 notă.

Făptuirea, aplicată primei triade este explicată ca o „procedere" iar ultima triadă mai este numită şi „înălțătoare" sau „anagogică."

Aceste diverse Puteri vor fi menționate într-un mod mai detaliat pe parcursul acestui eseu; tot ce încercăm în acest moment este să trasăm o hartă care să facă posibilă abordarea unei căi mai directe prin oceanul mitologiei greceşti. Ar fi posibilă redarea tuturor corespondențelor între prezenta schemă de ierarhii şi cele ale altor religii, dar sarcina s-ar dovedi prea lungă pentru prezentul eseu.

În *O expunere concisă asupra (tratatului lui Psellus despre) Dogmele chaldeene* (*Collectanea,* pp. 38-43), Taylor demonstrează identitatea dintre antica schemă chaldeeană şi cea orfică, cea chaldeeană fiind înrudită cu tradiția pre-[illegible] fragmentelor:

„Ei spun că există şapte lumi corporale, una empirică fiind prima; după aceasta trei eterice şi trei materiale,[8] despre ultima spunându-se să fie terestră, urâtoare de viață: aceasta fiind regiunea sub-lunară, conținând şi ea materie, numită de către ei profunzime. Ei sunt de părerea că există un singur principiu al tuturor lucrurilor; acesta îl sărbătoresc precum *unul,* şi *binele.*[9] După acesta ei venerează o anumită profunzime paternală[10] ce este alcătuită din trei

[8] „Acestea sunt sfera ineratică, cele şapte sfere planetare şi regiunea sub-lunară."

[9] „Aşadar Platon."

[10] „Aceasta este numită de către platonicieni *triada distinctă* [noetică]; lăudată de Platon în *Philebos,* sub numele de *limitată, infinită* şi *combinată;* şi în mod similar ca *simetrie, adevăr* şi *frumusețe,* triadă care se află în anticamera *binelui.*"

Lumea sensibilă	Ordinul supracosmic	Triada demiurgică	Jupiter – Jupiter ceresc Neptun – Jupiter marin Pluto – Jupiter subpământean		Stăpânitor al Sferei ineratice Stăpânitor al Sferei planetare Stăpânitor al Regiunii sublunare
		Triada zoogonică	Diana corică Proserpina corică Minerva corică		Triada corybantică
		Triada apolinică	Apollo, Soarele triplu		Lumină supraesențială Lumină intelectuală Lumină sensibilă
	Ordinul eliberat	Monada joviană			Apollo sau Viața profetică
			Decada (completată de)		Marte sau Viața divizibilă
		Monada vestană			Venus sau Viața amoroasă
	Ordinul cosmic	Triada făptuitoare	Jupiter	Neptun	Vulcan
		Triada apărătoare	Vesta	Minerva	Marte
		Triada vivificatoare	Ceres	Junona	Diana
		Triada armonizatoare	Mercur	Venus	Apollo

triade; dar fiecare triadă conține tată, putere și intelect. După acesta este inteligibilul *Inyx*,[11] apoi *Synoches*, dintre care unul este empiric iar celălalt eteric, iar al treilea material. După *Teletarchæ* urmează Synoches. După aceștia urmează *tații fontici*,[12] fiind numiți și *Cosmagogi*, sau *conducătorii lumii*. Dintre aceștia primul este numit *o dată trecut dincolo*, al doilea este *Hecate*, iar al treilea este *de două ori trecut dincolo*. După aceștia trei sunt cei trei *Amilicti*;[13] la urmă fiind *Upezokus*.

În chip asemănător, ei venerează o triadă a *credinței, adevărului* și *iubirii*. Ei susțin că există un soare dominant dintr-o fântână solară și un soare arhanghelic; că există o fântână a rațiunii, o judecată fontală, o fântână tunătoare [sunet], una dioptrică [asistând viziunea], [culoare], și o fântână a caracterelor, așezată în mijlocul acestora. Și, iarăși, că sunt piscuri fontale ale lui Apollo, Osiris și Hermes. În același fel ei susțin faptul că există *fântâni materiale* ale centrelor și elementelor; că există o regiune a viselor și un suflet fontal.

Ei spun că principiile[14] succed fântânilor deoarece fântânile sunt superioare principiilor. Dar dintre *principiile*

---

[11] „*Inyxul, Synoches* și *Teletarchæ-ul* chaldeenilor compun acel ordin divin numit, de către platonicieni, *distinctul*, și, în același timp, *ordinul intelectual* [ordinul noetic-noeric]; este lăudat de către Platon în *Phaidros*, sub numele de *spațiu supracelest, cer* și *arcada subcelestă*.

[12] „Tații fontici compun triada *intelectuală* [noerică] a grecilor, iar ei sunt Saturn, Rhea și Jupiter."

[13] „Cei trei Amilicti sunt aceiași cu *triada nepoluată* sau *Cureții* grecilor. Observați că o *subzistență fontală* înseamnă *o subzistență conform cauzei*."

[14] „Aceste principii sunt aceleași cu ordinul *supramundan* al grecilor"

vivifice,[15] piscul este numit *Hecate*, partea din mijloc *suflet conducător*, iar extremitatea *virtute conducătoare*. Deţin, în acelaşi fel, *Hecate azonaice*, precum chaldeenii *Triecdotic, Comes şi Ecklustike*. Dar zeii azonaici,[16] după ei, sunt *Serapis, Bacchus*, seriile lui *Osiris* şi cele ale lui *Apollo*.[17] Aceşti zei sunt numiţi azonaici deoarece ei stăpânesc în mod absolut asupra zonelor, şi sălăşluiesc deasupra zeilor aparenţi. Zeii zonaici sunt aceia ale căror revoluţii sunt în jurul zonelor celeste şi guvernează treburile sub-lunare, dar nu cu aceeaşi energie nelimitată precum azonaicii. Deoarece chaldeenii considerau ordinul *zonaic* ca fiind divin, distribuind părţile lumii sensibile şi înconjurând spaţiile alocate în jurul regiunilor materiale.

Cercul ineratic succede zonele şi cuprinde cele şapte sfere în care stelele [planetele] se află. Ei mai sunt convinşi de faptul că există *două lumi solare*; una fiind subordonată profunzimii eterice, cealaltă zonaică, fiind una dintre cele şapte sfere.

În ceea ce priveşte sufletele omeneşti, ei stabilesc o cauză dublu fontală: *intelectul paternal*[18] şi *sufletul fontal*[19], şi consideră sufletele parţiale[20] ca izvorând din cel

---

[15] „După teologii greci triada vivifică este alcătuită din Diana, Proserpina şi Minerva."

[16] „Zeii azonaici sunt aceeaşi cu ordinul Zeilor Eliberaţi ai teologilor greci, sau acel ordin direct superior ordinului Zeilor *mundani*."

[17] Psellus oferă aici numele echivalente din alte sisteme – nume mai familiare grecilor decât cele originale, chaldeene.

[18] „Jupiter al grecilor, creatorul universului."

[19] „Numit de către greci *Juno*".

[20] „Acestea fiind suflete precum ale noastre."

fontal, conform cu voința tatălui. Sufletele aparținând acestei tipologii posedă, totuși, o esență susținătoare, autodobândită, deoarece ele nu sunt ca celelalte naturi.

Într-adevăr, având în vedere că după Oracol, un suflet parțial este o parte a focului divin, un foc splendid, și o concepție paternală, trebuie ca ea să fie o esență imaterială și auto-subzistentă: deoarece totul ce se trage din divinitate este în acest fel; iar din această divinitate sufletul este o porțiune.

Ei mai susțin că toate lucrurile sunt conținute în fiecare suflet [monadologie]; dar în fiecare există o caracteristică necunoscută dintr-o întipărire efabilă și inefabilă. Ei sunt de părerea că sufletul coboară adeseori în lume din multe cauze; fie prin defluxiunea aripilor, fie prin voință paternală.[21] Ei cred că atât lumea cât și perioadele stelelor sunt eterne. Ei îl distribuie pe Hades în mod multiplu, într-o ipostază numindu-l cârmuitor al unui ținut subpământean, iar în alta, stăpân al unei regiuni sublunare. În unele cazuri ei o denumesc ca fiind cea mai interioară dintre lumile eterice și materiale; în alte cazuri,[22] sufletul irațional. Întru acesta ei plasează sufletul rațional, nu în esență, dar conform cu obișnuința, când simpatizează cu, și lucrează potrivit cu rațiunea parțială...

---

[21] Aceasta fiind prin Karma, sau (*a*) deoarece nu există forța necesară unei scăpări de lucrurile raționale, sau (*b*) deoarece sufletul-tată (Ego-ul Superior) își trimite fiul (Ego-ul Inferior) înapoi pe pământ pentru ca el să adune roadele karmice ale faptelor sale.

[22] „Hades este, pe drept cuvânt, astfel numit: când raționalul se lasă să ajungă sub stăpânirea iraționalului, poate fi descris întru totul ca fiind în *Hades,* sau *obscuritate.*"

Cu privire la aceste dogme multe dintre ele sunt adoptate de către Platon[23] şi Aristotel; dar Plotinus, Porfir, Iamblichos, Proclus şi ai lor discipoli le adoptă în întregime, recunoscându-le fără ezitare ca fiind doctrine de origine divină."

Mihail Constantinus Psellus, care a trăit în secolul al XI-lea, a fost numit „prinţul filozofilor", şi a fost cel mai învăţat şi cel mai prolific scriitor din perioada sa. Oracolele chaldeene nu sunt considerate doar în straiele lor greceşti, ci ţinând de o tradiţie original chaldeeană. Cum ne spune Taylor (*op. cit.*, p. 35):

„Acestea sunt de origine chaldeeană şi nu au fost alcătuite de către creştini (indiferent de denominaţie), după cum a fost afirmat de unii scriitori superficiali, demonstrabilitatea evidentă a acestora reieşind din următoarele consideraţii: în primul rând, Ioan Pico, Conte de Mirandolla [faimosul kabalist], într-o scrisoare adresată lui Ficinus, îl informează de faptul că el se află în posesia Oracolelor lui Zoroastru *în limba chaldæană*, cu un anume comentariu asupra lor din partea unor înţelepţi chaldeeni." El mai pune comentariile asupra acestor Oracole şi pe seama neoplatonicienilor, care cu siguranţă nu erau prea prietenoşi faţă de creştini. Este cu atât mai probabil că Oracolele asupra cărora au comentat erau veritabile, având în vedere faptul că au demascat falsurile unui număr de revelaţii înşelătoare atribuite lui Zoroastru „de către mulţi

[23] „Într-adevăr, cel care a reuşit să pătrundă în profunzimea doctrinelor lui Platon va găsi că ele sunt într-o legătură perfectă cu aceste dogme chaldeene; precum este dovedit amplu de către Proclus."

creştini şi eretici care au abandonat vechea filozofie." Atribuirea acestor Oracole lui Zoroastru în Manuscrisele chaldeene ale lui Pico este un lucru extrem de interesant, deoarece pune vechea religie avestică (care se aseamănă foarte puternic vechiului sistem vedic) în linie cu doctrina „ariano-chaldæo-tibetană".

Există aşadar similarităţi surprinzătoare între tradiţiile orfice şi cele chaldeene în privinţa teogoniei şi cosmogenezei; se pot vedea imediat bazele comune dintre aceste tradiţii diferite. Aici avem pur şi simplu tradiţiile exoterice. „Subînţelesul" (ὑπόνια) însă nu a fost niciodată complet dezvăluit; iar asta nu din cauza unei exclusivităţi geloase ci din simplul motiv că limbajul omenesc nu este capabil să reprezinte transmutările uimitor de rapide ale proceselor vitale primordiale.

Capitolul V

Câteva detalii cosmogonice

O legendă a multiplicității puterilor

Dacă ne imaginăm cele şapte culori ale spectrului, rezultatul împărţirii unei raze de lumină solară pură prin intermediul unei prisme triunghiulare, şi dacă ne imaginăm mai departe fiecare dintre aceste raze de culori distincte ca fiind împărţită la rândul ei în şapte sub-diviziuni ale razelor de origine, dar fiecare rază menţinându-şi culoarea dominantă în fiecare dintre sub-diviziunile sale, atunci vom dobândi un indiciu care ne va ajuta la înţelegerea permutărilor şi combinaţiilor dintre Puterile Naturii.

Întrucât acesta este un subiect de o importanţă majoră care, fără o înţelegere clară şi detaliată a teoriei, a teogoniei orfice şi a cosmogoniei, ar rămâne un haos indescifrabil, redăm alăturat un pasaj lămuritor din *Comment. on the Timeæus*, Cartea IV a lui Proclus (Taylor, ii. 281, 282):

„Fiecare dintre planete este o *lume întreagă*, conţinând multiple generări divine, *invizibile* nouă. Dintre toate acestea, totuşi, steaua vizibilă deţine guvernarea. Prin aceasta stelele fixe se deosebesc de cele din sferele planetare, cele de

dinainte [stelele fixe] deţin o monadă [sfera stelelor fixe], care este plenitudinea lor; dar în fiecare dintre cele din urmă [stelele planetare] există stele invizibile [‚globuri'], care se învârtesc împreună cu propriile lor sfere; aşadar în fiecare se află atât întregul cât şi un conducător [‚planetarul'] căruia îi este dată o transcendenţă specială.

Planetele fiind secundare în raport cu stelele fixe cer o dublă autoritate, prima mai totală iar cea de-a doua mai parţială. Dar în fiecare dintre acestea există o coordonare multiplă cu fiecare – se poate sugera, din extreme. Deoarece în cazul în care sfera ineratică [sau stelele fixe] are o coordonare multiplă cu ea însăşi, şi pământul este întregul terestrului, în aceeaşi manieră precum sfera ineratică este întregul spiritelor celeste [„vieţuitoarele sacre" – stelele fiind însufleţite], este necesar ca fiecare întreg [intermediar], să posede anumite spirite parţiale [„globuri" sau „roţi"] prin care să se coordoneze cu sine însăşi; prin care se zice că sunt întreguri. Naturile intermediare sunt, totuşi, ascunse de simţurile noastre [sunt invizibile], extremele [sferele stelelor fixe (sau sori) şi planete vizibile] fiind manifestate (vizibile); una dintre ele prin esenţa ei luminoasă, transcendentă, iar cealaltă prin alianţa sa cu noi.

Dacă în acelaşi mod sufletele parţiale [„globuri"] sunt diseminate în jurul lor, unele în jurul soarelui [substitut al unei planete invizibile], iar altele în jurul celorlalte [planetele vizibile], iar altele în jurul lunii [iarăşi un substitut], iar sufletele anterioare, daimonii [*daimones*] completează cetele pe care le conduc, este evident bine spus că fiecare dintre sfere este o lume; teologii şi ei învăţându-ne acestea

când ne spun de existența Zeilor [cosmocratori, cosmagogi] în fiecare dintre daimonii anteriori, unii care sunt în guvernanța altora. Așadar, de exemplu, afirmă cu privire la stăpâna noastră, Luna, că Zeița Hecate este conținută în interiorul ei, precum și Diana. La fel și despre suveranul Soare, și zeii care se află acolo, îl laudă pe Bacchus ca fiind acolo,

„Prețuitor al soarelui,
care cu ochi atent supraveghează
Obeliscul sacru."

În același fel ei îl laudă pe Jupiter ca fiind acolo, precum și pe Osiris, Pan și alții despre care cărțile teologilor și teurgilor sunt pline; din toate reieșind că fiecare dintre planete este cu adevărat conducătoarea mai multor Zei, care completează mișcarea sa caracteristică."

Asupra acestui comentariu lămuritor al lui Proclus, Taylor adaugă o notă excelentă, la care am făcut deja două referințe parțiale, dar pe care acum o redau în totalitate:

„Din acest pasaj extraordinar, putem înțelege dintr-un anumit punct de vedere de ce în imnurile orfice Soarele este numit Jupiter, de ce lui Apollo i se spune Pan, iar lui Bacchus Soarele; de ce Luna pare să fie una și aceeași cu Rhea, Ceres, Proserpina, Junona, Venus etc., și pe scurt de ce oricare singură divinitate este sărbătorită cu numele și epitetele multor altora. Din această sublimă teorie reiese că fiecare sferă conține un Jupiter, Neptun, Vulcan, o Vesta, Minerva, un Marte, o Ceres, Junona, Diana, un Mercur, o Venus, un Apollo, și pe scurt fiecare Divinitate, fiecare

sferă în acelaşi timp transferând asupra acestor zei caracteristica specifică naturii sale, cei din Soare, de exemplu, având fiecare o proprietate solară, în Lună una lunară, ş.a.m.d.

Din această teorie putem percepe adevărul acelei zicale divine a anticilor, că toate lucrurile sunt pline de Zei; căci ordinele mai particulare proced din ordinele mai generale, mundanul din supra-mundan, şi sub-lunarul din celest: cât timp pământul devine receptaculul general al iluminărilor tuturor Zeilor. Aşadar precum Proclus observă cu puţin timp după acestea, „există o Ceres, o Vesta, o Isis în formă terestră, precum şi un Jupiter terestru, un Hermes terestru, stabilit în jurul divinităţii cerurilor. Căci există progresiuni ale tuturor Zeilor cereşti pe Pământ, şi Pământul conţine toate lucrurile, într-o manieră terestră, pe care Raiul o cuprinde celest. Aşadar vorbim despre un Bacchus terestru şi un Apollo terestru, care acordă variatele pârâie de apă [influenţe psihice] de care pământul este plin, şi deschideri profetice ale viitorului". Şi, dacă la toate acestea mai adăugăm faptul că toţi Zeii mundani subzistă în cei doisprezece menţionaţi mai sus, şi că prima triadă a acestora este *demiurgică* sau *făptuitoare,* Jupiter, Neptun, Vulcan; a doua, Vesta, Minerva, Marte, *apărătoare*; a treia, Ceres, Junona, Diana, *vivificatoare*; şi a patra, Mercur, Venus, Apollo, *înălţătoare* sau *armonizatoare* – ei bine, dacă am unim aceste afirmaţii cu teoria precedentă, nu există nimic din teologia inerentă ei care să nu apară admirabil de sublim şi uimitor conectată şi corectă în toate părţile sale componente, ştiinţifice şi divine."

Zeii și puterile lor

Un alt lucru important de reținut este natura androgină a Puterilor, simbolizată ca masculin-feminină. Acesta era probabil subiectul scrierii orfice la care am făcut referință, *Naturi-Gemene*. Reprezintă polaritatea sau forța polarizantă a Puterilor, și corespunde cu Puterile (Shakti) sau aspectele feminine ale mitologiei hinduse. Aceste aspecte gemene corespund Minții și Sufletului, fiind explicate de către Taylor într-o notă asupra Imnului XI adresat Lunii (*Myst. Hymns,* pp. 26, 27):

„Ficinus în *Despre teologia lui Plato* (iv. 128) are acest pasaj remarcabil, cel mai probabil derivat dintr-un comentariu manuscris al lui Proclus, sau al altuia dintre platonicienii târzii, el din păcate neindicând sursa acestor informații.[1] «Maeștrii (spune el) teologiei orfice consideră o putere dual în suflete și în orbitele celeste; prima constă în cunoaștere iar cea de a doua în vivificarea și guvernarea orbitei prin care această putere este controlată. Așadar, în orbita pământului, puterea gnostică este numită Pluto, iar cealaltă Proserpina. În apă, prima e denumită Okeanos, iar a doua feminină, Tethys; în aer, tunătorul Jupiter, iar a doua, Junona; în foc, prima e Phanes iar cealaltă Aurora. În sfera lunară puterea gnostică este numită Liknitan Bacchus, cealaltă Thalia. În sfera lui Mercur, prima este Bacchus Silenus, a doua Euterpe. În orbita lui Venus, prima este

[1] Evident, aceeași sursă folosită de către Cornelius Agrippa; vezi Cap. III.

Lysius Bacchus, a doua Erato. În sfera soarelui, prima este Trietericus Bacchus, a doua Melpomene. În orbita lui Marte, prima e Bassareus Bacchus, a doua Clio. În sfera lui Jupiter, una Sebazius cealaltă Terpsichore. În orbita lui Saturn, prima este Amphietus, a doua Polymnia. În cea de-a opta sferă, prima e Pericionius, a doua Urania. Dar în sufletul lumii ei numesc puterea gnostică Bacchus Eribromius, iar cea animatoare Calliope. Din tot ceea ce inferează teologii orfici, rezultă că trăsăturile particulare ale lui Bacchus sunt comparabile cu cele ale Muzelor - aceasta cu scopul de a ne arăta că puterile Muzelor sunt oarecum intoxicate cu nectarul cunoaşterii divine; şi pentru ca noi să considerăm cele nouă Muze[2], cei nouă Bacchuşi, orbitând un singur Apollo ce se află împrejurul splendorii unui Soare invizibil.»

Partea cea mai voluminoasă din acest pasaj este păstrată de către Gyraldus în a sa *Syntagma de Munis* şi de către Natales Comes în *Mythologia*, dar fără să-l menţioneze pe autorul original. Aşadar, la fel ca în fiecare dintre sferele celeste, sufletul divinităţii conducătoare este feminin iar cel al intelectului este masculin. De aceea nu e uimitor faptul că Lunii i se atribuie caracteristici «feminine şi mas-

[2] Numărul lor variază, fiind când trei, şapte sau nouă. În general se spune despre ele că ar fi fiicele lui Zeus şi Mnemosyne, Amintirea sau Memoria (Hes., *Theog.*, 52, etc., 915; Hom. *Il.*, ii. 491, *od.*, i. IO; Apollod. i. 3.), pe când alţii consideră că sunt fiicele lui Uranus, Cerul şi Gæaei, Pământul (*Schol. Ad Pind. Nem.*, iii. 16; Paus. ix.29. § 2; Diod. iv. Arnob. *Adv. Gent.*, iii. 37). Toate acestea conduc la ideea că Muzele erau puterile amintirii, ale reminiscenţei cunoaşterii de care sufletul s-a bucurat în naşterile anterioare. Aşadar au fost numite Mneiæ, Amintirile (Plat. *Sympos.*, ix. 14).

culine».“ Această informație este extrem de interesantă după cum se poate deduce din examinarea tabelului alăturat.

Tabelul Elementelor şi Sferelor cu Zeii şi Puterile lor

APOLLO

SPLENDOAREA UNICULUI SOARE INVIZIBIL

Elemente	**Sfere**	**Bacchuşi**	**Muze**
Sfera ineratică (reflexie a Empireanului)	Sufletul lumii Sfera a opta	Eribromius Pericionis	Calliope Urania
Sferele planetare (reflexie a etericului)	Saturnin Jovian Marţial Solar Venerial Mercurial Lunar	Amphietus Sebasius Bassareus Trietericus Lysius Silenus Liknites	Polymina Terpsichore Clio Melpomene Erato Euterpe Thalia
Foc sublunar		Phanes	Aurora
Aer sublunar		Jupiter	Junona
Apă sublunar		Okeanos	Thetys
Pământ sublunar		Pluto	Proserpina

Olimpul este lăcaşul lui Phanes Protogonos [primul născut].” (vezi Scholia lui Proclus la dialogul Cratylos al lui Platon; Taylor, Myst. Hymns., p. 166.) Olimpul este arcada celestă în Ordinul Noetic-Noeric, fiind foarte asemănător cu Muntele Meru din hinduism.

„Demiurgicul Zeus stabileşte două Diacosmosuri, unul celest, celălalt subcelest; din care cauză teologul [Orfeu] spune că sceptrul lui Zeus este de patru ori douăzeci

de măsuri deoarece el guvernează două dodecade." (Proclus în Crat., p. 57; citat de către Lobeck, op. cit., p. 517.) Iar în comentariul său asupra lui Timaios (ii. 137), el spune: „Phanes stabileşte două triade, iar Zeus două dodecade."

Şi Kircher (Prodrom. Copt., pp. 137 şi 275) subliniază clar această idee în cuvintele: „Cerul deasupra, Cerul dedesubt, stele deasupra, stele dedesubt; tot ce există deasupra există în consecinţă şi dedesubt; înţelegeţi lucrurile acestea şi fiţi binecuvântaţi."

Distincţia dintre Lumile Sensibile si Suprasensibile şi dintre creaţiile materiale şi cele intelectuale trebuie să fie omniprezentă în mintea celor care studiază teosofia greacă.

Treimea

Aruncarea unei priviri asupra Tabelului puterilor dezvăluie cum această idee continuă de-a lungul întregului sistem. Proclus, în comentariul său la Platon, ne spune că în Ordinul Noetic cele trei ipostaze sunt Binele, Înţelepciunea, Frumosul. Şi că în Ordinul Noetic-Noeric cele trei sunt Credinţă, Adevăr şi Iubire:

„Iubirea coboară în chip ceresc din cele inteligibile în lucrurile mundane, chemând toate lucrurile să se înalţe către Frumos. Adevărul, la fel, străbate prin toate lucrurile, iluminează toate lucrurile prin intermediul cunoştinţei. În final, Credinţa străbate prin univers, stabilind toate lucrurile într-o uniune transcendentă cu Binele. Aşadar oracolele susţin că «toate lucrurile sunt guvernate de către şi întru aceste lucruri». Şi pe baza acestora ei poruncesc

teurgilor să devină una cu Divinitatea prin intermediul acestei triade." (vezi Taylor, *Myst. Hymns,* p. 118.)

Cele de mai sus ne oferă câteva elemente referitoare la partea etică a acestui mare sistem. Acum urmează cei trei Taţi proeminenţi sau Regii sistemului: (*a*) Uranus care provine din ordinul conectiv (conservator), (*b*) Saturn care provine din ordinul titanic (distructiv) şi (*c*) Jupiter care provine din ordinul demiurgic (creator). Deasupra tuturor se află Strămoşul Suprem Phanes.

Tetrada

Hermias scrie (*Phædr.,* p. 137). „Phanes este o tetradă, cum spune Orfeu, cu patru ochi văzând în toate direcţiile." Proclus (în *Tim.,* v. 291) consideră Sacra Tetradă ca fiind alcătuită din Phanes, Nox, Uranus şi Saturn; şi în aceeaşi carte, el citează o frază curioasă dintr-o sursă antică, obscură: „Phanes, numit de cei binecuvântaţi primul născut." „Binecuvântaţii" trebuie să însemne vechii Înţelepţi sau Maeştri. Acesta este *tetraktys*-ul din lumea Suprasensibilă, creaţia primară; dar în cea secundară, în lumea sensibilă, Proclus ne mai spune (Comment. On *Crat.;* Taylor, *Myst. Hymn.,* p. 171): „Demiurgul împărtăşeşte pur şi simplu viaţă tuturor lucrurilor (*a*) divine, (*b*) intelectuale, (*c*) psihice şi (*d*) ceea ce este divizibil în jurul corpurilor." La care adaugă, foarte înţelept: „Nimeni, pe de altă parte, nu ar trebui să fie de părere că Zeii, în timp ce generează naturile secundare, se micşorează cu ceva ; sau că ei ar susţine

o diviziune a esenței lor proprie subzistând lucrurilor subordonate; sau că ei își expun progeniturile în mod exterior în raport cu ei înșiși, asemeni roadelor semințelor muritorilor... Rămânând întru ei înșiși, ei produc din propria lor esență naturile posterioare, cuprind din toate părțile progeniturile lor, și desăvârșesc în chip ceresc producerile și acțiunile progeniturilor lor."

Esența lor nu este diminuată cu nimic, precum flacăra unei lămpi, din care nenumărate altele pot fi aprinse.

Proclus (*ibid.*, p. 175) mai vorbește și de patru intelecte sau minți: (*a*) intelectul inteligibil sau ocult (νοῦς νοητὸς), (*b*) intelectul care se desface în lumină (ἐκφαντορικὸς νοῦς), (*c*) cel care conține (ομνεκτικὸς νοῦς), (*d*) cel care împărtășește perfecțiune (τελεσιονργὸς νοῦς) – sau cu alte cuvinte, (*a*) Phanes; (*b*) Uranus, Cer; (*c*) Pământul Celest sau Materia Primă; (*d*) Arcada Subcelestă.

Așadar Rhea, Viața Inteligentă, este Mama vieții împătrite, divină, intelectuală, psihică și mundană. Considerarea Treimii și a Tetradei ne aduce, natural, la Septenar. Despre acesta avem totuși puține de spus în momentul de față, subiectul fiind unul care trebuie tratat mai îndelung alături de o analiză a Lirei cu șapte corzi a lui Apollo. Legătura hebdomadei cu triadele și tetradele este după cum urmează: „Cerul produce monade duble, triade și hebdomade egale în număr cu monadele". Așadar cele patruzeci și nouă de puteri ale Ordinului Noeric sunt generate.

Despre natură și emanație

Completând schema unora dintre caracteristicile principale ale cosmogoniei orfice, trebuie să vorbim puțin și despre natură, un cuvânt ce poartă un înțeles îndepărtat, foarte diferit de definiția noastră obișnuită care îl redă lipsit de o mare parte din substanța lui inițială. Proclus (în *Tim.*, p. 4) ne spune că natura este ultima dintre cauzele demiurgice ale Lumii Sensibile; asta însemnând, natura invizibilă, sau corpul subtil, psihic al învelișului Lumii. Acest Corp este plin de forțe și forme productive, prin care toate existențele mundane sunt guvernate. Natura procede din Zeița vivificatoare Rhea. Prin ea *„cele mai neînsuflețite ființe* participă în orice suflet." Așadar în al X-lea imn, Orfeu o descrie „întorcând ușoarele urme lăsate de picioarele ei cu o rapidă gesticulare." Ea depinde de Rhea prin Minerva, puterea intelectuală a triadei zoogonice. De aici învățăm că, urmând teologia orfică, Minerva „a alcătuit vălul divers al naturii din acea înțelepciune și virtute asupra căreia este Divinitate conducătoare."

Așadar Simplicius ne spune (*Comment. Arist. Phys.*, ii.) că: „una dintre concepțiile pe care ni le formăm despre Natură este că ea reprezintă *caracterul tuturor lucrurilor*, și în consecință folosim numele pentru a descrie toate lucrurile, după cum nu ezităm să vorbim despre natura sufletelor sau natura intelectului sau chiar a divinității în sine."

Foarte lucid, Taylor explică (*Myst. Hymns,* pp. 29-31) natura emanației din această conexiune, după cum urmează: „Toți Zeii, potrivit acestei teologii, deși proced dintr-un ἀῤῥητος ἔκφανσις sau *inefabilă desfășurare în lumină* din primul principiu al lucrurilor, sunt în același timp αὐτοτελεῖς ὑποστάσετς, esențe perfecte în sine și auto-produse."

Perioadele ciclice

Pentru a încheia acest capitol, este necesar să ne referim la ideea ciclurilor din sistemul orfic. Doctrina manifestărilor și reabsorbțiilor alternate ale universului este expusă foarte clar în Le Grand (*Disert. Crit. Et Phil.,* p. 103): „Pentru a vă putea explica mai limpede septenarul la care s-a referit Pico de la Mirandola în a sa concluzie asupra doctrinei orfice a lumii, trebuie să știți că motorul lumii se va sfârși la capătul celei de-a șasea ere. La sfârșitul ultimului ciclu de două mii de ani, și în al șaptelea, lumea se va sfârși. [...] Orfeu numește aceste cicluri ere într-o profeție menționată de către Platon, «După cea de-a șasea eră cosmosul imaterial se va fi sfârșit»."

Și Eusebius (*Præp. Ev.,* XIII. xii. 688) a păstrat următoarele versuri ale lui Linus: „Când cea de-a șasea lumină va ajunge la capăt, Tatăl atotputernic începe să nimicească toate lucrurile, dar pentru cei buni există și o a șaptea lumină; asta deoarece există o natură înșeptită a tuturor lucrurilor," etc. Și Proclus (ad *Hes. Opp., 156*) vorbind despre ere sau rase, spune: „A treia rasă a dispărut

în potop; apoi s-a ridicat o rasă sacră de semizei care a rezistat timp de şapte sau opt rase."

Aici avem dovezi clare ale tradiţiei larg răspândite care atribuie alternativ distrugerea lumii focului şi apei.

Capitolul VI

Panteonul orfic

Timpul ce nu îmbătrânește

Orfeu a desemnat Cauza Supremă, deşi ea este total inefabilă, Chronos (Timp). Acest Timp, alături de celelalte puteri inefabile a existat înaintea Cerului sau Uranus (Procl. în *Crat.,* p. 71. Boiss.). Numele Chronos este apropiat de Cronos (Saturn), remarcă Proclus sugestiv (*loc. cit.,* p. 64); şi în acelaşi pasaj el mai spune că „această divinitate [Cronos] este caracterizată de «cuvintele inspirate de zei» [oracole] ca O dată trecută." Asta poate însemna despre Chronos că el este, în ideal, Durata fără de sfârşit, şi Cronos Timp manifestat; deşi asta lasă termenul ciudat „O dată trecută" fără vreo explicaţie, care se găseşte în sistemul chaldeean. Aceleaşi afirmaţii se regăsesc şi în scrierile lui Proclus (*Tim.,* i. 86; *Theol.,* i. 28, 68; *Parm.,* vii. 240).

Şi Philo (*Quod Mund. Incorr.,* p. 952, *b.*) spune: „A fost odată un Timp în care Cosmos nu era." Acesta este numit „Timpul Nenăscut, Æonul," de către Timæus din Locris (p. 97). Este „Primul, Suprasubstanţialul, Principiul Inefabil".[1]

---

[1] Poate fi comparat cu Zervan din *Avesta,* cu En Soph şi Ascunsul Ascunsului din *Kabala,* sau cu Bythos al gnosticilor, Negura Necunoscută a egiptenilor şi Parabrahman a Vedāntinilor.

Æther, Haos și Noapte

Urmează Æther şi Haos, Materia spirituală, Limitatul şi Infinitul ale lui Platon (Proc., *Tim.,* ii. 117. Orfeu numeşte acest Æther Vârtejul Suprem (Simplicius, *Ausc.,* iv. 123); numit Magna Virago de către Syrianus (*Metaph.*, ii. 33. a). Şi Proclus (*Tim.,* ii. 117), vorbind despre Haos, spune: „Ultima Infinitate, prin care şi Materia (ὕλη) este circumscrisă – este Recipientul, spaţiul şi planul ideilor. În jurul ei nu existau nici limite, nici fundaţii sau loc, doar întuneric de nepătruns." Æther este aşa numitul prim Logos, Æther-Haos fiind al doilea. „Şi Noaptea a conţinut şi ascuns toate cele dedesubtul Ætherului; [Orfeu, deci] semnalând că Noaptea a venit prima." (Malela, iv. 31; Cedrenus, i. 57, 84.)

Apoi vine Răsăritul Primei Creaţii. În Timpul neîmbătrânit, Haos, impregnat de către vijelia lui Æther, a căpătat forma oului cosmic.

Oul cosmic

Proclus (*Parm.,* vii. 168) numeşte acest Haos „Ceaţa Întunericului." Este prima ruptură a Răsăritului Creaţiei, şi poate fi comparată cu stadiul de „ceaţă-de-foc" a universului sensibil. Aşadar autorul scrierii *Recognitions* (Recunoaşteri) (X. vii. 316) ne spune: „Aceia care deţineau înţelepciunea înaltă spuneau despre Haos că a fost primul dintre toate; în cursul eternităţii părţile-i exterioare au de-

venit din ce în ce mai dense, şi astfel laturi şi capete au fost făcute, şi toate au căpătat forma unui gigantic ou." Înainte să ajungă în acest punct acelaşi scriitor ne spune (*c.* xxx.): „Orfeu spune despre Haos că a fost primul existent, etern, vast, necreat – era nici negură nici lumină, nici umed nici uscat, nici cald nici rece, dar toate lucrurile combinate."

Apion (*Clement. Homil.,* VI. iv. 671) scrie: „Orfeu aseamănă Haosul unui ou, în care «elementele» primordiale erau toate amestecate [...] Acest ou a fost generat din infinitatea materiei prime după cum urmează: [Primele două principii erau] materia primă înnăscută cu viaţă, şi un anume vârtej într-un flux perpetuu şi mişcare neordonată – din acestea a rezultat un flux ordonat şi o îmbinare strânsă de esenţe, aşadar din cele două, cea mai potrivită vieţii a curs către centrul universului în timp ce spiritul înconjurător a fost tras înăuntru, ca un balon de aer în apă. Astfel un receptacul sferic s-a format. Apoi, impregnat cu spiritul divin care l-a ocupat, s-a învârtit până a prins substanţă şi s-a manifestat – cu apariţia periferiei oului."

Proclus (*Crat.,* p. 79) menţionează această mişcare circulară, după cum urmează: „Orfeu se referă la diacosmosul ocult [creaţia primară sau intelectuală] prin cuvintele «nelimitatul păstra fără oboseală o mişcare circulară»." Se mai referă la aceasta şi în alte scrieri (*Euclid,* ii. 43; *Parm.,* vii. 153), precum şi în comentariul său asupra lui *Timaios* (iii. 160: „Sfericul este în cea mai apropiată alianţă cu totalitatea [...] Această formă, aşadar, este tipul paternal al universului, şi se dezvăluie în diacosmosul ocult."

Şi Simplicius (*Aus.*, i. 31. b.) scrie: „Dacă el [Platon în *Parmenides*] ne spune că Fiinţa se aseamănă îndeaproape cu masa înconjurătoare a sferei, nu ar trebui să te surprindă, deoarece există o corespondenţă între ea şi formarea primei plasme a mitologului [Orfeu]."

Proclus (*Tim.*, i. 138) rezumă subiectul Oului amintindu-ne că: „Oul a fost produs de Æther şi Haos, primul stabilindu-l conform cu limitele, celălalt cu infinitatea, deoarece primul este rădăcina tuturor lucrurilor pe când celălalt nu cunoaşte limite."[2]

Acest Germene al Universului este o idee cât se poate de magnifică, şi el pune doctrina anticilor despre cosmogonie pe o bază ştiinţifică mai temeinică. Şi dacă această formă şi mişcare constituie „tipologiile paternale ale universului", toate fiind acolo, cum este posibil să ne imaginăm că învăţaţii antici nu erau conştienţi de forma şi mişcarea adevărată a pământului?

Dar, având în vedere cât este de interesant subiectul, nu doar dintr-un punct de vedere cosmogonic, dar şi antropogonic, câteva informaţii suplimentare pot fi adăugate. Acest Ou Universal, pe lângă faptul că îşi găseşte analogie cu celula germinatoare din care omul şi orice fel de embrion se dezvoltă, mai corespunde şi cu „oul auric" al omului, despre care mult a fost scris dar foarte puţin

[2] Ar fi o sarcină mult prea îndelungată de indicat şi dovedit aceeaşi idee în alte religii, fie feniciană, babiloniană, siriană, persană sau egipteană (*cf. Vishnu PuranA*, Wilson, i. 39; şi *Recherches sur la Nature du Culte de Bacchus en Grèce* ale lui Gail, pp. 117, 118); este suficient aici să amintim de Hiranyagarbha, Oul strălucitor sau Germenul din Upanişade şi Purane.

dezvăluit. Culoarea acestei aure în forma ei cea mai pură este opalescentă. Aşadar îl vedem pe Damascius (*Quæst.*, 147) citând un vers al lui Orfeu în care Oul este descris ca fiind „alb-argintiu" (ἀργύφεον), cu alte cuvinte, strălucind argintiu sau perla supremă; el o numeşte, citându-l iarăşi pe Orfeu (*op. cit.*, p. 380) „Veşmântul Strălucitor."

Leucip şi Democrit (Plutarh, *Placitt.*, II. vi. 396) întind şi ei „un veşmânt circular şi o membrană în jurul cosmosului." Este interesant de comparat această idee a unei membrane sau corion cu un pasaj în *Viśnu Purāna* (I. ii.; traducerea lui Wilson, i. 40.). Parāshara este descrisă ca Oul Vast, „care treptat se extinde precum un balon de apă" (identică comparaţia cu cea folosită de Apion), şi referindu-se la conţinutul din Matricea lumii, el spune: „Meru este membrana amniotică şi ceilalţi munţi corionul" (nota lui Fitzedward Hall, *loc. cit.*).

Aceste două membrane care au un rol atât de important în embriologie sunt uşor de explicat în procesul lumii când ne amintim că Meru este Olimpul grecilor, Arcada Celestă, în timp ce „munţii ceilalţi" sunt lanţurile circulare (sau sferele) care separă „oceanele" spaţiului unul de altul.

În această conexiune ar trebui să ne reamintim că Oul conţine „Zeul Triplu" sau „Cel în formă de şarpe". În lipsa spermatozoidului, ovulul ar rămâne nefertilizat. În legătură cu simbolul grafic al unui Ou, trebuie, pe scurt, să menţionăm şi Vasul de amestec.

Craterul

Acesta mai este numit şi Potirul din care Divinitatea comandă sufletelor să bea, cu scopul de a se îmbiba cu inteligenţa tuturor lucrurilor. Proclus (*Tim.*, v. 316) discută câteva dintre aceste Cratere: „Platon, în *Philebos*, transmite tradiţia Craterului Vulcanic [Potirul de Foc] [...] şi Orfeu este conştient de Potirul lui Dionysos, şi rânduieşte multe asemenea Potire în jurul Mesei Solare." Acestea însemnând că diferitele sfere au fost la rândul lor Potire conţinând esenţa Sferelor sau Ouălor. Putem să comparăm acestea cu Potirul lui Anacreon şi cel al misticilor Sufi. Proclus (*Tim.*, v. 291) identifică acest Crater cu Oul şi Noaptea, mama şi soţia lui Phanes. Platon, în psihogonia sa, vorbeşte despre două amestecuri sau Cratere; în unul dintre ele Divinitatea a amestecat Sufletul-Întreg al Naturii Universale, şi din celălalt a turnat minţile oamenilor (Lobeck, *op. cit.*, 786).

Macrobius (*Somn.*,XI. ii. 66) ne spune următoarele: „Platon vorbeşte despre asemenea lucruri în *Phaidros*, şi spune despre suflet că este târât înapoi într-un corp, grăbit spre o nouă otrăvire, dorind să guste o decantare proaspătă a surplusului de materie, apoi fiind îngreunat şi adus înapoi pe pământ. Craterul stelar al Tatălui Liber [Dionysos, Bacchus] este un simbol al acestui mister; şi asta este ceea ce anticii au numit Râul lui Lethe; orficii au spus despre Tatăl Liber că era Mintea Materială [νοῦς ὑλικὸς]."

Acestea ne arată că suntem nevoiți să ne amintim mereu aforismul „precum este sus, așa și jos," (precum în cer așa și pe pământ) dacă dorim să înțelegem subtilitățile sistemului. Există un Crater Divin al Lumii Suprasensibile, și Craterul Material al Lumii Sensibile.

Phanes Protagonos

Puterea vie [„Vieţuitorul" absolut] este ideată, prin preştiinţa divinului [Tată] spirit [Æther], care este în ea [Oul]; această Putere este numită de către Orfeu, Phanes (Φάνητα), deoarece prin lumina sa întreg universul s-a luminat prin lumina Focului – cel mai glorios dintre elemente – adus la perfecţiune în Umed [Principiu – Haos]. Aşadar Oul, primul şi ultimul [dintre toate lucrurile], încălzit de către creatura vie conţinută, se sparge; [Puterea] formată iese la suprafaţă, precum spune Orfeu, când Oul umflat, cu carapacea largă se sparge în două»; aşadar, acesta este modul în care membrana externă [piele, carapace, corion] conţine evoluţia diacosmică [διακόσμηριν; însemnând cele două diacosmosuri, sau în alte cuvinte, jumătatea superioară a membranei conţine cosmosul intelectual, iar partea inferioară, cosmosul sensibil]; dar el [Phanes] conduce Cerul [care se află între cele două] ca şi cum s-ar fi aflat pe culmile unui lanţ muntos şi străluceşte în secret deasupra eonului nelimitat."

Malela şi Cedrenus, în pasajul la care ne-am referit ca „Noapte" adaugă despre Orfeu că ne spune: „Lumina

[Phanes, Fiul Luminos al Spațiului Întunecat] trecând prin Æther a iluminat Pământul [Primul Pământ – sau Cosmos]; asta însemnând că Lumina este de fapt Lumina care a pătruns prin cel mai înalt Æther existent – [nefiind lumina sensibilă pe care noi o percepem]. Numele sale fiind auzite de către Orfeu în viziunea profetică, spune că ele sunt Metis, Phanes şi Ericapæus care prin interpretare înseamnă Voință, Lumină şi Dăruitorul de Lumină [sau Conştiință, Lumină şi Viață]; adăugând că aceste trei puteri divine ale numelor sunt acea singură putere sau Singurul Zeu, nevăzut de niciun om – şi din această putere toate lucrurile sunt făcute, principiile incorporale şi soarele şi luna şi toate stelele."

Această Divinitate mai este numită şi Protogonos, Primul-născut (Lactantius, *Inst.*, I. v. 28), iar Proclus (*Tim.*, ii. 132) citează un vers al lui Orfeu în care el este numit Dulce Iubire (Αβρὸς Ερως) fiu al celui mai frumos Æther. Acelaşi filozof mistic (*Theol. Plat.*, III. xx. 161) ne spune: „El reprezentând cea mai strălucită dintre puterile noetice, Mintea noetică şi Lumina Radiantă, care uimeşte Puterile Noerice şi fac până şi pe Tată [Zeus, Demiurgul] să se minuneze."

Hermias (în *Phædr.*, p. 141) îl citează la rândul său pe Orfeu, anume rândurile care descriu strălucirea Primului-născut: „Iar nimeni nu putea să-l privească pe Phanes, în afară de sfânta Noapte. Ceilalți, cu toții uimiți, nu puteau decât privi brusca izbucnire de Lumină în Spațiu. Aceasta fiind lumina ce izvora din faima nemuritoare a lui Phanes."

Asemeni lui Metis, Phanes este descris ca purtând „sămânța larg-răspândită a Zeilor".[3]

Dintre cele trei aspecte, despre Phanes se zice că este „tatăl," Ericapæus „puterea" şi Metis „intelectul," în termeni platonici (vezi Damascius, *Quæst.*, p. 380). Damascius (p. 381) continuă să descrie această putere ca fiind simbolizată de către Orfeu ca „un Zeu fără de corp, cu aripi aurii pe umeri şi pe lateralele capului capete de taur, şi pe cap un şarpe monstruos asemănător tuturor bestiilor sălbatice." Acest simbolism este redat într-un mod mai simplu în acelaşi pasaj ca „un şarpe cu capetele de taur şi de leu în mijlocul unei feţe de Zeu, cu aripi pe umeri." Acesta era simbolul lui Pan, Tatăl-tuturor, Puterea Creatoare Universală sau „Vieţuitorul" absolut – sursa tuturor fiinţelor vii.

Şi Proclus (în *Tim.*, iii. 130) scrie despre acelaşi simbol: „Primul Zeu, după Orfeu, deţine capetele multor animale, ale berbecului, taurului, şarpelui şi al leului cu ochii strălucitori; el a venit din Oul Primordial, în care Animalul este conţinut în Germene." Apoi el adaugă: „Şi înainte de toate, el era înaripat."

Acest simbol grafic are înţelesurile multiple. Hermias (*op. cit.*, p. 137) citează un vers din Orfeu în care se spune că Phanes „priveşte în toate direcţiile cu ai săi patru ochi", „...fiind purtat în toate direcţiile de către aripile sale aurii;" el mai şi călăreşte diferiţi „bidivii." Acestea, cel mai probabil, au de a face cu puterile sufleteşti.

---

[3] Proc. în Crat., pp. 36, 52; în Tim., v. 303, ii. 137; Damascius, p. 346.

Éliphas Lévi, în *Dogme et Rituel de la Haute Magie* (p.333) oferă un desen cât se poate de interesant care poate fi comparat avantajos cu simbolul lui Phanes. Este un pantaclu compus din două triunghiuri împletite compuse din aripi; în centru este capul unui om, în stânga capul unui taur, în dreapta cel al unui leu şi sus un cap de vultur. Dedesubt se găsesc alte două pantacle, respectiv, Roata lui Pitagora şi Roata lui Ezechiel. Figura mai este numită şi „sfinxul cu patru capete". Despre aceste patru „bestii" se spune că ar fi tipice celor patru regate elementare – pământ, aer, foc şi apă – şi multe altele. Sunt date de către misticii creştini ca simboluri ale celor patru evanghelişti. Pe scurt, ele reprezintă cele patru forţe supreme creatoare din cosmos.

Dar în legătura cu Phanes, în teogonia orfică, aceste forţe sunt noetice, şi nu sensibile, deoarece Phanes este creatorul Zeilor şi străbunicul lui Zeus, creatorul universului sensibil. Precum spune Lactantius (*Inst.,* I. v. 28): „Orfeu ne spune despre Phanes că este părinte al tuturor Zeilor şi pentru ei a creat Cerul [universul intelectual] gândindu-se la copiii săi, pentru ca ei să aibă un cămin şi o aşezare comună - el a fondat pentru nemuritori un palat ce nu poate pieri."

Cum deja am remarcat, Phanes mai este numit şi Iubire (Erôs). Este Iubirea Primordială sau Dorinţă care [illegible] al Minţii – acela care desparte entitatea de non-entitate," şi care uneşte entitatea de non-entitate. Aceasta Iubire este explicată în mod admirabil de către Probius, în comen-

tariul său la dialogul *Primul Alcibiade* al lui Platon (vezi Taylor, *Myst. Hymns,* pp. 117-120), precum şi în notele sale asupra discursului Diotimei din *Banchetul,* unde scrie: „De aceea Oracolele [chaldeene] vorbesc despre Iubire ca existând şi unind toate lucrurile; şi întrucât ea uneşte toate lucrurile, ea ne uneşte de asemenea cu stăpânirile daimonice [puterile cosmice şi ale naturii]. Dar Diotima numeşte Iubirea un „Mare Dæmon", deoarece peste tot ea umple mediul dintre naturile doritoare şi cele dezirabile. [...] Dar dintre Zeii distincţi şi oculţi [Ordinul Noetic] ea uneşte intelectul inteligibil cu prima şi secreta Frumuseţe, prin viaţa înaltă a inteligenţei. Aşadar teologul grecilor [Orfeu] numeşte această Iubire „oarbă" deoarece spune despre intelectul inteligibil [Phanes]: «în pieptul său hrănind Iubirea iute, făr´ de ochi». Dar în instanţe posterioare inteligibilelor, ea împarte prin *iluminare* o legătură trainică tuturor lucrurilor ce au fost perfecţionate de ea însăşi; căci o legătură constituie o anumită uniune care este, totuşi, însoţită de multă separare.

De aceea, Oracolele obişnuiesc să numească focul iubirii un «cuplator»; întrucât Iubirea provine din intelectul inteligibil, ea uneşte toate naturile posterioare una de alta şi cu ea însăşi. De aici ea uneşte toţi zeii cu Frumuseţea inteligibilă şi daimonii cu zeii; şi ne uneşte şi pe noi cu daimonii şi zeii. În zei are într-adevăr o subzistenţă primară; în daimoni una secundară; iar în sufletele parţiale o subzistenţă prin intermediul unei a treia procesii din principii. Din nou, în zei ea subzistă deasupra esenţei, întrucât fiecare genus al zeilor este supraesenţial. Dar în daimoni ea

subzistă în acord cu esența; și în suflete conform cu iluminările."

Phanes mai este numit și Limita sau Granița, având în vedere că „acest Zeu care închide ordinul patern este spus de către înțelepți că e singura Divinitate dintre zeii distincți care are un nume; iar teurgia urcă până la acest ordin" (Procl., în *Crat.,* Taylor, *op. cit.,* p. 183). Este curios de observat că același termen, Limită sau Graniță, este folosit în sistemul gnostic valentinian, cu exact același sens: „Este numit Granița deoarece închide (delimitează) Hysterêma [Lumea Sensibilă] de cele din Plerôma [Lumea Suprasensibilă]" (Hyppolitus, *Philosophumena*, IV. xxx.).

Noaptea

Îndeaproape asociată cu Phanes (lumina inteligibilă), ca mamă sau soție sau fiică este Noaptea (,,Negura" inteligibilă).

Precum există trei aspecte ale lui Phanes, la fel sunt și ale Nopții. Așadar Proclus (*Tim.,* ii. 137) scrie: „Phanes vine singur, lăudat ca mascul și generator, conducând după el Nopțile [cele trei], și Tatăl se combină [noetic] cu cea mijlocie." Și la fel Patricius (*Discuss. Perip.,* III. i. 293): „Deoarece știm din Olympiodorus că Orfeu a făcut ca toți zeii să iasă la iveală dintr-un singur Ou, din care [a ieșit] mai întâi Phanes, apoi Noaptea, urmați de resul."

Și din nou ne este spus de către Proclus (*op. cit.,* v. 291) că Phanes și Noaptea „conduc Ordinele Noetice fiind stabiliți etern în Adytum [Anticamera Binelui din Ordi-

nul Noetic], după cum spune Orfeu care le numeşte ordinul ocult Adytum."

Noaptea este deci Mama Zeilor sau, în cuvintele lui Orfeu: „Doica Zeilor este Noapte nemuritoare" (Proc., în *Crat.*, p. 57). Toţi zeii şi toţi oamenii se află sub influenţa ei. Phanes încredinţează sceptrul său Nopţii, consoartei sale. Precum ne spune Proclus (*ibid.*): „Noaptea primeşte sceptrul din mâinile dăruitoare ale lui Phanes: «şi-a pus măreţul şi vestitul său sceptru în mâinile Zeiţei Noapte, ca ea să aibă cinstea unei regine»."

Ei i-a fost dăruită cea mai înaltă artă a divinaţiei, deoarece ea este puterea creativă a Divinităţii, mediul prin care „îşi imaginează" universul, sau îl gândeşte în existenţă. Aşadar ea, soţia, se află în taina gândurilor sale şi conduce astfel cea mai înaltă divinaţie. Aşadar Hermias (*Phædr.*, p. 145) ne spune: „Orfeu, vorbind despre Noapte, ne spune că [Phanes] i-a dat arta mantică care niciodată nu dă greş, pentru ca să o aibă şi să o păstreze în toate modurile posibile." Şi acelaşi scriitor (p. 144) ne spune că celor trei Nopţi Orfeu „le atribuie primei darul profeţiei, dar pe cea din mijloc [Noapte] o numeşte umilinţă, şi cea de a treia, spune el, a dat naştere justiţiei." Despre acestea se susţine că au fost numite de către Platon Chibzuinţa, Înţelegerea (deoarece adevărata înţelegere este întotdeauna umilă şi onestă) şi Justiţia.

Aşadar în chibzuinţă, înţelegere şi justiţie Noaptea (puterea ocultă a Divinităţii) dă naştere universurilor numenale şi fenomenale; în cuvintele lui Orfeu (Hermias, *ibid.*): „Şi astfel ea aduce înainte Pământul [universul

fenomenal] şi Cerul [cel numenal], pentru a manifesta văzutul din nevăzut."

Acestea sunt explicate foarte limpede de către Proclus în Comentariul său la *Timaios* (redat de Taylor, *Myst. Hymns,* pp. 78, 79): „Se spune că Phanes, înainte de întreaga sa creaţie [spune Orfeu], s-a dus la Oracolul Nopţii, acolo îmbibându-se cu concepţii divine, primind principiile creaţiei, şi, dacă este în limita legii să se spună aşa ceva, limpezindu-şi toate îndoielile. Noaptea, la rândul ei, îi cere tatălui Zeus să făurească universul; şi teologul [Orfeu] spune despre Zeus că i s-ar fi adresat Nopţii:

O, Doică supremă a tuturor puterilor divine,
Noapte Nemuritoare! cum aş putea cu mintea-mi
Să aflu care-i originea Celor nemuritori?
Şi cum vor subzista toate ca unul singur,
Păstrându-şi totuşi naturile separate?

La această întrebare Zeiţa a răspuns astfel:

Toate lucrurile primesc, venind din toate părţile
Îmbrăţişarea largă, inefabilă a lui Æther;
În centrul lui Æther plasează Cerul
În care pune Pământul [cosmosul vizibil] de întindere infinită,
Şi Marea [Oceanul Spaţiului] şi Astrele din coroana Cerului.

Este curios de observat că originalul pentru „Doică" este Maia. În sanscrită *i* precedând altă vocală devine *y*.

Maia greacă, aşadar, pare să se asemene foarte mult cu cea sanscrită (Māya). Dar toate acestea ţin de filologie, dintre toate „ştiinţele" fiind cea mai înşelătoare, pe când Maia, Doica Zeilor, este regina artei mantice ce „niciodată nu dă greş."

Cerul

Cârmuitor al copiilor Nopţii era Cerul (Uranus), Stăpânul Triadei Noetic-Noerice în terminologie platonică. După cum ne spune Hermias (*op. cit.*, p. 141): „După ordinul Nopţilor [noaptea triplă] sunt trei ordine ale Puterilor divine, Cerul, Ciclopii şi Cel cu o sută de mâini. Din el [Phanes] primii veniţi fiind Cerul şi Pământul." Acest Pământ reprezintă prima sferă a lumii sensibile, *adevăratul* pământ, deoarece citim şi despre „un alt pământ," globul nostru. Şi Cerul are caracteristicile părintelui său, demonstrat din scrierile lui Achilles Tatius (*Arat.*, p. 85): „Cerul lui Orfeu este menit să fie Limita şi Veghetorul tuturor." Taylor (*Myst. Hymns*, p. 16, n.) citează aceeaşi propoziţie din *Primele principii* ale lui Damascius, dar nu dă vreo referinţă. Şi între acest pământ divin şi Cer divin apare prima „căsnicie." După cum remarcă Proclus (în *Tim.*, v. 293) „«Căsnicia» este specifică acestui ordin, deoarece [Orfeu] numeşte Pământul prima mireasă, şi prima căsnicie, uniunea sa cu Cerul. Între Phanes şi noapte nu există nici o «căsnicie»,â' ei fiind uniţi printr-o uniune noetică".

Copiii Cerului şi ai Pământului

Din uniunea lor se ivesc progenituri curioase şi ciudate, Sorţile (Parcæ), Cel cu o sută de mâini (Centimani), şi Atotvăzătorii (Ciclopii). În acest sens, Athenagoras (xviii. 18, Gall.) scrie: „Cerul unindu-se cu Pământul dă naştere femininelor [puteri] Clotho, Lachesis şi Atropos; şi celor masculine, Cel cu o sută de mâini, Cottus, Gyges, Briareus; şi Ciclopii, Brontes, Steropes şi Argos; pe care apoi i-a ferecat şi i-a azvârlit în Tartar, aflând că va fi izgonit din regatul său de către copiii săi."

Sorţile sunt Puterile care potrivesc toate lucrurile în funcţie de cauzele Universurilor anterioare; pe când Centimanii şi Ciclopii sunt Constructorii, sau mai degrabă Supraveghetorii sau Arhitecţii Noetici, care supraveghează Constructorii Universului Sensibil. Aşadar Hermias (p. 141) îi numeşte pe Ciclopi „cu mâini de constructor." Despre aceştia Orfeu afirmă (Proc., *Tim.*, ii. 100) că sunt cei care „au conceput tunetul lui Zeus şi au creat fulgerul; şi tot ei au fost cei care i-au învăţat pe Vulcan şi Minerva toate lucrările meşteşugite prin care Cerul funcţionează" – acestea vrând să spună prin care Cerul funcţionează noetic, Vulcan şi Minerva fiind constructori ai Lumii Sensibile.

Acestea erau primele progenituri ale Cerului şi Pământului, azvârlite în Tartar, deoarece acţionau în toate lucrurile şi, cu a lor evoluţie, au ajuns să pătrundă în fiecare regat al naturii. Dar apoi, fără ştirea Cerului, Pământul a

mai dat naştere, spune Orfeu (Proc., *Tim.*, iii. 137) la „şapte fiice cu ochii aprinşi, pure, şi şapte fii princiari, acoperiţi de păr"; şi aceştia se numesc „răzbunătorii fraţilor lor." Şi numele fetelor sunt Themis şi Thetys, Mnemosyne şi Thea, Dione şi Phœbe şi Rhea; iar numele fiilor sunt Cœus şi Crius, Phrcys şi Cronos, Okeanos şi Hyperion, şi Iapetus (Proc., *op. cit.*, v. 295), aceştia fiind titanii.

Este dificil de găsit drumul printre legendele Constructorilor şi ale Titanilor, şi corespondenţii lor, Cureţii şi Corybanţii, sau de găsit vreo distincţie clară între Cer şi Saturn şi Zeus, în „luptele purtate pentru spaţiu" – legende obscure ale creaţiei prime.

Titanii

Aşadar „Stăpâna Noastră" Pământul, înfuriată de izgonirea primilor ei născuţi „produce tinerii virgini (κούρους) coborâţi din Cer (Οὐρανίωνας), numiţi într-adevăr Titani [Răzbunători], deoarece ei şi-au împărtăşit pedeapsa din Cerul înstelat" (Orfeu, citat de Athenagoras, *Loc. cit.*). Dar Hesiod (*Theog.*, v. 207) spune ca numele ar însemna de fapt „Întinzătorii" sau „Perseverenţii" (de la τιταίνω).

Dar dintre toţi Titanii, Noaptea, mama mamei lor, doica zeilor, îl iubea pe Cronos (Saturn) cel mai mult, deoarece, prin darul ei al divinaţiei, ştia că îi este hărăzit să fie stăpân al lumii; aşadar ea l-a crescut cu cea mai mare grijă pentru ca el să devină dintre toţi cel cu mintea cea mai subtilă. Şi conduşi de mama lor, Titanii s-au revoltat împotriva Cerului, cu excepţia lui Okeanos. Asta însem-

nând că forțele spirituale își rup legăturile de constrângătorul Cer și descind în materie – toți înafară de Okeanos, care a rămas ca Oceanul Spațiului în împărăția tatălui său (Proc., *loc. cit.*, p. 295). Cronos le devine conducător. Așadar Porfir (*De Ant. Nymph.*, xv.) scrie: „Primul care să i se opună Cerului este Cronos, așadar Cronos primește puterile care descind din Cer și Zeus le primește pe cele ce descind din Cronos." Ei își dezmembrează tatăl, din sângele căruia se nasc Giganții (*Etym. M., sub voc.*).

În acest fel Saturn își stabilește împărăția. „Orfeu ne spune despre Cronos că a cucerit Olimpul ceresc, acolo întronat conducând peste Titani – dar Okeanos își făcea locul în apele inefabile" (Proc., *loc. cit.*, p. 295).

În Lumea Sensibilă, Giganții joacă același rol privitor la Zeus pe care Titanii îl joacă privitor la Cer, cum învățăm din Proclus în fragmente din comentariul său asupra *Republicii* lui Platon; care la rândul său, după ce dă o întreagă explicație filozofică acțiunilor Puterilor Divine, spune: „Continuă, așadar, să fie uimitor, dacă autorii fabulelor, percepând atâta contrarietate în Zei și în ființele primordiale, transmiteau aceasta elevilor într-un mod simbolic prin bătălii?" Și din nou, „prin urmare fabulele, ascunzând adevărul, susțin că aceste puteri se luptă și se războiesc una cu alta" (vezi *Myst. Hymns.*, a lui Taylor, pp. 71, 74). Proclus (*Tim.*, v. 292, Taylor) scrie la rândul său: „Dintre divinele hebdomade titanice, Okeanos rămâne dar și precede, unindu-se cu tatăl său [Cerul], fără să plece din regatul său. Dar toți ceilalți Titani, *bucurându-se de progresiune*, se spune că ar fi îndeplinit dorințele Pământului,

asaltându-şi tatăl, despărţindu-se de regatul său, trecând într-un alt ordin. Sau mai degrabă, dintre toate generările celeste, numai unele au rămas în principiile lor, aşa cum s-a întâmplat cu primele două triade.

Până aici legenda Titanilor, în ceea ce priveşte Zeii sau macrocosmul, urmează fabula privitoare la sufletul omenesc sau microcosmul. Ritualurile sacre ale lui Dionysos, restaurate de către Orfeu, depindeau de următoarea „naraţiune secretă" (*Eleusinian and Bacchic Mysteries*, Taylor, ed. Wilder, pp. 126, 127): „Dionysos sau Bacchus [Zagreus, Sufletul omenesc], pe când era încă un băiat, a fost ocupat de către Titani, prin stratagemele Iunonei, cu diferite sporturi de care acea perioadă a vieţii este atât de vehement atrasă; şi dintre toate era cel mai captivat de a se privi în oglindă; în vreme ce nu se mai sătura admirându-se, a fost sfâşiat şi dezmembrat de către Titani [puteri cosmice, care absorb energia sufletului prin dorinţele sale pentru lucruri cu înţeles]; nefiind mulţumiţi cu această cruzime, mai întâi i-au fiert membrele [puterile] în apă [sfera psihică], apoi le-au fript lângă foc [sfera spirituală]. Dar, în timp ce gustau din carnea sa Jupiter [sufletul-părinte], trezit de miros, şi văzând cruzimea faptei, şi-a zvârlit fulgerele către Titani – [sufletul uman, crescând în statură, se întoarce către sufletul-tată şi focul divin (fulgerul) converteşte titanii la propria-i esenţă] – dar îi încredinţează membrele lui Bacchus fratelui său, Apollo [partea solară a sufletului, Bacchus fiind partea lunară] pentru a fi înhumate cum se cuvine. Aceasta fiind înfăptuită, Dionysos, printr-o nouă regenerare, se iveşte din nou, şi fiind restaurat la integritatea şi viaţa sa

originară, a completat din nou rândurile Zeilor. Dar între timp, din exhalația suind la cer din cenușa corpurilor arzânde ale Titanilor, omenirea a fost produsă.

Despre acest pasaj Taylor face următoarele aprecieri (*Myst. Hymns,* p. 88): „Noi suntem alcătuiți din *fragmente*, deoarece prin căderea în naștere, adică în regiunea sublunară, viața noastră a purces în cea mai îndepărtată și extremă diviziune; dar (suntem alcătuiți) din *fragmentele titanice*, deoarece Titanii sunt meșteșugarii supremi ai tuturor lucrurilor, și foarte apropiați de creațiile lor. Dintre acești Titani, Bacchus, sau *intelectul mundan*, este monada, sau cauza producătoare proximă exclusă." Despre Bacchus se spune că ar fi „partea spirituală a sufletului mundan" într-un aspect, precum și cel mai înalt dintre „zeii mundani" într-un altul, macro și micro-cosmic.

Acum Ficinus (L. IX. Enn. i. 83, 89), spune că: „Deoarece oamenii au fost generați din corpurile Titanilor, care au fost hrăniți de corpul lui Dionysos, el [Orfeu] îi numește dionisiaci, ca și când membrele lor ar proveni de la Titani [și de la Dionysos], corpul omenesc fiind de o natură parțial dionisiacă [psihică] și parțial mundană [fizică]." Fumul care iese din cenușa Titanilor devine „materie", ni se spune (Mustoxides și Schinas, *Anecd.,* iv. 4).

Platonicienii îl numeau pe Dionysos „Stăpânul nostru" deoarece „mintea din nou este dionisiacă și imaginea lui Dionysos [sufletul mundan]." (Proc., *Crat.,* 59, 114, 82).

Dio Chrysostomul (*Or.,* xxx. 550) are o frază curioasă în legătură cu acest punct de vedere, când scrie: „Vă voi spune un lucru foarte neplăcut. Noi oamenii suntem făuriți

din sângele Titanilor şi având în vedere că ei se împotriveau zeilor, nici noi nu suntem prea prietenoşi cu ei; însă noi suntem întotdeauna pedepsiţi de către ei şi întotdeauna avem grijă ca alte pedepse să nu cadă asupra noastră."

Şi nu numai corpurile noastre animale sunt generate astfel, dar şi cele ale animalelor[4].

Aşadar legenda poate fi interpretată din punctul de vedere macrocosmic precum şi din cel microcosmic. Din cel macrocosmic vedem drama simbolică a Sufletului-Lumesc fiind despărţit în suflete multiple; din cel microcosmic observăm spectacolul mistic al Sufletului individual fiind despărţit în multiple personalităţi, în lunga serie de renaşteri şi palingeneze prin care îşi trasează drumul pe pământ.

După cum ne spune Macrobius (*Somn.*, I. xii. 67): „Prin Tatăl Liber [Dionysos] orficii par să înţeleagă Mintea Hylică [sufletul mundan, sau sufletul uman], care este născut din Impartibil [Minte] şi este separat în minţi individuale [sau personalităţi]. În Ritualurile lor Sacre [Dionysos] este reprezentat ca fiind sfâşiat în bucăţi, acestea fiindu-i îngropate [în materie], fiind din nou renăscut, intact." Proclus (*Tim.*, i. 53) explică acestea ca fiind „o progresiune partibilă din creaţia impartibilă." Şi Hermias (în *Phædr.*, p. 87) spune: „Acest Zeu este cauza reîntrupării."

Proclus (*Parm.*, iii. 33, Cousin) ne spune mai departe că: „Teologii spun despre minte [mintea înălţată, numită în fabulă „inima" lui Bacchus], în această dezmembrare

[4] Ther. v. 7; Acusilaus, Fragm. p. 227; Fabric. ad Sext. c. Gramm., I. xii. 272.

dionisiacă, că a fost conservată de înţelepciunea Athenei; a fost sufletul [mintea inferioară] care a fost iniţial divizată, şi apoi a fost împăţită în şapte."

Şi Plutarh (*On the E. at Delphi,* ix.; vezi King's *Plutarch's Morals*, p. 183), referitor la aceeaşi legendă, scrie: "Cei de un soi mai înţelept, învăluindu-şi scopul de cei vulgari, numesc schimbarea întru foc „Apollo" din cauza reducerii la o singură stare (ἀ „nu" şi πολλοί „multe"), şi „Phœbus" din cauza faptului că nu a fost atinsă, rămânând pură, dar condiţia şi schimbarea subdiviziunii şi a întoarcerii în aer, apă şi pământ, şi producerea animalelor şi plantelor, enigmatic, o numesc „Exil" şi „Dezmembrare". Îl numesc „Dionysos' şi Zagreus' şi „Nycteleos" şi „Isodi"; mai vorbesc şi despre anumite distrugeri şi dispariţii şi morţi şi naşteri, care sunt enigme şi fabule referitoare la înainte menţionatele transformări; şi ei cântă cântecul ditirambic, umplut de suferinţe şi aluzii la o anume schimbare de stare ce a adus cu ea rătăciri lipsite de sens şi împrăştiere."

Aşadar povestea lui Dionysos şi a Titanilor este o istorie dramatică a rătăcirilor „Sufletului-Pelerin." Şi, destul de curios, găsim povestea renaşterii lui Dionysos urmând dezmembrarea sa de către Titani comparată de către cei mai învăţaţi dintre Părinţii Creştini cu renaşterea lui Hristos. Aşadar Origen (*Contra Celsus,* iv. 171, Spenc.), după ce face comparaţia, remarcă apologetic şi într-o oarecare măsură amar: „Sau, într-adevăr, grecilor le este permis să folosească asemenea cuvinte în legătură cu *sufletul şi să vorbească alegoric, iar nouă ne este interzis?*" – declarând clar despre „renaştere" că ar fi aşadar o *alegorie a sufletului,*

şi *ne-istorică*. Aşadar Damascius (*Vit. Isodori,* Phot. ccxlii. 526), vorbind despre dezmembrarea şi renaşterea lui Osiris, remarcă: „asta ar trebui să fie o contopire cu Zeul (θεοκρασία), o unire desăvârşită, o întoarcere înălţătoare a sufletelor noastre către divin."

Cronos-Saturn

Proclus, în Comentariile sale asupra dialogului *Cratylus* de Platon (Taylor, *Myst. Hymns,* pp. 172-178), ne împărtăşeşte multe despre Cronos. Există şase regi sau conducători ce ţin sceptrul Zeilor, Phanes, Noapte, Cer, Saturn, Jupiter şi Bacchus. În această serie există o succesiune ordonată până la Cer, şi de la Saturn până la Bacchus; „dar numai Saturn îl deposedează pefect pe Cer de regat, şi acordă conducerea lui Jupiter, despărţind şi fiind despărţit, precum spune legenda."

În consecinţă, despre Saturn se spune că a luat regatul tatălui său prin violenţă sau cu obrăznicie şi este aşadar numit Obraznicul (ὑβριστικός). Mai este numit de către Platon şi Puterea Dianoetică Supremă a Universului Intelectual, conducând peste partea dianoetică a sufletului, el „producând unirea intelectelor în multitudine, şi se umple total cu distincţiile excitate, de unde i se şi spune să fie conducătorul rasei titanice, şi sursa feluritelor separări şi a puterii diversificatoare [...] diviziunea şi separarea întregurilor în părţi începe de la Titani."

Şi totuşi Saturn este o putere intelectuală şi nicidecum făuritor al lucrurilor sensibile: „căci Regele Saturn este inte-

lect şi cel care asigură întreaga viaţă intelectuală; dar el este un inteligibil scutit de legătura cu sensibilele, imaterial şi separat şi convertit întru el însuşi. El îşi converteşte progeniturile în acelaşi mod, după ce le produce în lumină, le restabileşte ferm în el însuşi. Întrucât demiurgul universului [Zeus], deşi este [şi el] un intelect divin, rânduieşte sensibilele şi se îngrijeşte de naturile subordonate. Dar supremul Saturn este esenţializat în intelecţiuni separate, care transcend întregurile. «Deoarece focul care este dincolo de primul [Focul Creator – al Lumii Sensibile]», spune oracolul chaldeean, «nu îşi înclină puterea în jos».“

Acum Ordinul Noeric al Puterilor constă din Saturn, Rhea, Jupiter, cei trei Cureţi şi monada separatoare, Okeanos. Dar Saturn este conducătorul celor şapte, şi în consecinţă este Puterea Noetică a Ordinului Noeric. Şi „această transcendenţă impartibilă şi imparticipabilă a lui Saturn" este caracterizată ca fiind „Puritate." Aşadar Saturn este Stăpânul Cureţilor (tinerii virgini); şi precum spune Oracolul: „Intelectul Tatălui [Saturn] stăpânind asupra acestor conducători [Cureţii], aceştia devin strălucitori datorită reflexelor focului inflexibil şi implacabil." Sunt puterile Focului-Sine sau Puterea Creativă Intelectuală a Universului; sunt Flăcările şi Focurile.

Precum ne spun aceleaşi Oracole, „din el răsar fulgerele implacabile, şi Sânii alăptători de comete ai celei înflăcărate, născută din tată, Hecate [Rhea] [...] şi Puternica Suflare trecută de Polii Înflăcăraţi."

Cu privire la cele trei Minți, Proclus scrie: „Din nou, fiecare intelect, ori rămâne, şi este deci inteligibil [noetic] fiind mai presus decât mişcarea; sau este mişcat şi este în consecinţă intelectual [noeric]; sau este amândouă, şi este atunci inteligibil şi în acelaşi timp intelectual [noetic-noeric]. Primul dintre aceştia este Phanes; al doilea, care este singurul mişcat, Saturn; al treilea, care este şi mişcat şi permanent, este Cerul."

Atât despre Saturn printre Zei, dar Saturn mai există şi printre oameni; şi sigur din rasele timpurii ale omenirii, care urmează o progresiune ordonată, similară generaţiei Zeilor, despre care se spune că ar fi conduşi tot de Saturn. Aşadar Lactantius (I. xiii. II): „Orfeu ne spune despre Saturn că a condus şi pe pământ printre oameni – „Saturn a stăpânit mai întâi peste oamenii de pe pământ.' " Şi Proclus (Scholium ad Hesiod. Opp. 126): „Orfeu spune despre Cronos că ar fi condus rasa argintie, însemnând, conform sensului pur [esoteric] al cuvântului, cei ce au dus o viaţă argintie - aşa cum cei ce au trăit conform minţii [pure] sunt aurii."

Şi din nou, comentând v. 113, „Orfeu spune despre părul lui Cronos că ar fi etern negru; şi Platon (*Philebus,* 270. D) că oamenii în era lui Cronos şi-au lepădat vârsta şi au fost veşnic tineri." Asta explică motivul pentru care cei şapte Titani sunt descrişi ca fiind acoperiţi de păr. Iar în a lui *Theology of Plato* (V. x. 264): „Libertatea de bătrâneţe este specifică acestui ordin, după cum spun barbarii [nongrecii] şi Orfeu. Cel din urmă spune mistic despre părul de pe faţa lui Saturn că era veşnic negru, niciodată albind

[...], trăiau ani eterni cu obraji puri, şi păr tânăr, nefiind alăturaţi florii albe a infirmităţii.' "

Şi acea rasă binecuvântată a trăit în zilele fericite ale Tatălui Saturn, pe Câmpiile Elysee şi în Paradisul paşnic: „şi toţi cei ce aveau mintea să-şi păstreze sufletul departe de orice păcat călătoreau pe Drumul lui Zeus, către Turnul lui Saturn" (Pindar, *Ol.,* ii. 123); adică deveneau perfecţi şi urcau la Zei urmând Drumul, „pe care Zeus comandă celor evlavioşi să îl urmeze" şi pe care i-a aşezat în Turnul lui Saturn [Olimp, Meru] feriţi de tristeţe şi ignoranţă.

Şi Plutarh (*Symp.,* VIII. iv. 2) spune: „Copacul-plan este cel mai bătrân dintre toţi copacii, precum Orfeu în altă parte este martor - «o vieţuitoare asemănătoare ramurilor înfrunzite ale copacilor-plani»." Aceştia fiind „copacii" din „grădină." În Purāna şi Upanişade, în cărţile chaldeenilor şi ale evreilor, ale egiptenilor şi ale gnosticilor „copacii" erau simbolul oamenilor, în special cei perfecţionaţi.

Cele patru vârste

În legătură cu aceste vârste sau ere şi diversele rase, facem o scurtă pauză pentru a adăuga câteva comentarii. Nigidius (*De Diis,* iv) scrie: „Anumiţi teologi despart Zeii şi ordinele lor în perioade şi ere, printre aceştia fiind şi Orfeu; şi aceste ere sunt mai întâi ale lui Saturn, apoi a lui Jupiter, urmată de cea a lui Neptun, apoi a lui Pluto, şi unii, de exemplu Magii, vorbesc despre domnia lui Apollo." Şi Servius (on *Ecl.,* iv. 4) spune: „Sibyla din Cumae desparte

erele conform metalelor; ea ne mai spune şi care trebuie atribuită cărui metal, ultima fiind cea a Soarelui, cea de-a zecea. [...] Ea ne mai spune şi că în momentul în care aceste ere şi-au urmat fiecare cursul vor fi reînnoite." Această perioadă a fost numită Marele An (Magnus Annus). Şi Censorinus (xviii) spune: „Mijlocul iernii al acestui an este o distrugere prin apă, dar mijlocul verii este o distrugere prin foc."(*Hujus [magni] anni hiens summa est, æstas autem*).

Această perioadă era zisă să fie marcată de stele care se întorc aparent în punctele de origine a cursurilor lor respective. Şi Proclus citează o părere bazată pe Orfeu că sfârşitul Marelui An este marcat de „Cronos echilibrând contul Zeilor şi asumându-şi din nou regatul; sau în alte cuvinte, asumă suveranitate asupra acelei neguri primare, ciclurile zodiace care controlează stelele" (Lobeck, *op. cit.*, p. 793). Plinius (VI. xxi) o numeşte „acea noapte finală şi eternă ce ameninţă întreaga lume."

Relatarea lui Hesiod (*Opp. et Dies,* 109-120, 127-142) se deosebeşte considerabil de cea a lui Orfeu, dar aici sunt câteva detalii interesante care merită să fie expuse.[5]

Oamenii Vârstei de Aur au trăit scutiţi de suferinţă şi griji, pământul îi hrănea spontan; nu îmbătrâneau niciodată şi când, în cele din urmă, moartea îi prindea din urmă, ei adormeau liniştuiţi. După moartea lor ei deveneau gardienii care „înveliţi în nori" înaripaţi pluteau deasupra pământului şi vegheau peste locuitorii săi.

---

[5] Mythologie de la Grèce Antique a lui Decharme (pp. 288-290).

Oamenii Vârstei de Argint sunt cu mult inferiori celor de dinainte. Ei mor tineri, nu sunt evlavioşi şi îi resping pe Zei. După moarte devin şi ei Genii, dar malefici în loc de binevoitori. Aşadar ei sunt aruncaţi în sălaşuri subterane. Ei sunt „neamul vrăjitorilor," neamul Căii Negre.

Oamenii Vârstei de Bronz sunt puternici şi violenţi; inima lor are „tăria oţelului."

A patra perioadă este Vârsta de Fier; oamenii săi sunt, sau mai degrabă vor fi, „virtuoşi şi drepţi," fiindcă Vârsta de Fier continuă şi în ziua de astăzi.

Rhea

Conform teologiilor orfice şi platonice, Rhea deţine rangul mijlociu între Cronos şi Zeus în Ordinul Noeric. „Ea este umplută de Saturn cu o putere inteligibilă şi prolifică pe care o împarte lui Jupiter, Demiurgul universului: umplându-i esenţa cu o abundenţă vivificatoare." (vezi Taylor, *Myst. Hymns,* pp. 41-45.)

Platon în *Cratylos* îi conectează mistic numele, Rhea, de ideea de „flux" (de la ῥέω, a curge), însemnând aşadar „acea putere fontală prin care ea stăpâneşte în uniune transcendentă râurile divizibile ale vieţii." Rhea este deci „mamă a vieţilor", Eva mistică, „mamă a tuturor ce trăiesc."

Proclus (*Theol. Plat.,* Taylor's ed., i. 267) spune că după Orfeu „această Zeiţă, când este considerată în uniunea ei cu Saturn prin cea mai exaltată parte a esenţei sale, se numeşte Rhea; dar considerată ca producându-l pe

Jupiter, şi împreună cu Jupiter desfăşurând ordinele totale şi parţiale ale Zeilor [puterile Lumii Sensibile], ea este numită Ceres." Aceasta este o distincţie cât se poate de importantă de reţinut.

Acum Rhea, ca Ceres, în *Hymn* XIV., este descrisă ca „având sunet de alamă" şi „bătând în tobe." Acestea se referă la rezultatele mistice ale unor sunete şi ritmuri. O ciudată carte franţuzească, luată de la Bibliothèque de la Ville Clermont-Ferrand, vorbeşte despre proprietăţile magice ale muzicii, şi descrie ce scopuri îndeplineau diferitele instrumente muzicale în templele evreieşti.

Iamblicos (*De Mysteriis,* III. ix) intră în detaliu asupra aşa ziselor „frenezii" corybantice şi bacchice produse de instrumentele muzicale în Misteriile închinate lui Ceres şi Bacchus. Iar în tratatul său intitulat *Viaţa lui Pythagoras* (xxv) el adaugă: „Întreaga şcoală pitagorică trecea printr-un curs muzical, antrenându-le şi armonia şi tactul, prin care, cu ajutorul unor cânturi potrivite, converteau în mod benefic predispoziţiile sufletului la emoţiile contrare. Căci, înainte de a se retrage pentru odihnă, ei îşi purificau minţile de tulburarea şi zgomotele de peste zi prin anumite cânturi şi psalmi, şi astfel se pregăteau pentru o paşnică odihnă cu puţine vise, şi acelea fiind plăcute.

Şi din nou, când se trezeau, se eliberau de somnolenţă prin cântece de un alt caracter. Şi uneori prin metoda unor melodii lipsite de cuvinte ei vindecau anumite afecţiuni şi boli, şi acesta era numit de ei adevărata metodă de a ‚fermeca.' Şi este foarte probabil că acest cuvânt ‚farmec' (*epode*) a intrat în uzul general de la ei. Aşadar

Pitagora a stabilit un sistem salutar pentru regenerarea morală prin ‚muzică' [διὰ τῆς μουσικῆς]." [6]

Muzica şi incantaţiile au fost folosite, aşadar, de către orfici ca să atragă, sau să invoce, influenţa Mamei Zeilor, care în acelaşi timp era „Depozitul de Viaţă" al Naturii Divine. Aşadar Proclus în al său *Comentariu la Euclid* (ii) ne spune că „Polul Lumii este numit de către pitagoricieni Pecetea lui Rhea" (*Myst. Hymns,* p. 63). Acest pol este conductor al forţelor vitale şi magnetice ale învelişului lumesc şi este, aşadar, numit cum se cuvine, fiind pecetea şi signatura forţelor vitale ale Naturii Divine, prin care toate bolile pot fi vindecate şi toate stările sufleteşti vitalizate.

Rhea mai era numită şi Brimô de către frigieni, iar fiul ei (Zeus) era numit Brimos. Asta în macrocosm; în microcosm Rhea era Sufletul Spiritual care dădea naştere Sufletului Uman. Hippolytus, în a sa *Philosophumena* (v. 6) ne spune:

„Frigienii numeau [Sufletul omenesc] «spicul Grâului cules verde». Şi după frigieni, atenienii, în ale lor Misterii Eleusine, care li se acordă celor care sunt iniţiaţi în tăcere, în măreţul şi uimitorul şi cel mai desăvârşit mister al Epopţilor [cei care «văd faţă în faţă»] un spic proaspăt cules de grâu. Acest spic de grâu mai este prezent şi la atenieni ca Luminătorul din Nelimitat [Suflet Spiritual, Mamă Supremă, Suflet al Păcii], perfect şi măreţ. Iar hierofantul - nu emasculat precum Attis, ci făcut eunuc prin folosirea sucului de cucută şi lepădat de toate cele trupeşti – în

[6] *Op. cit.,* textul lui Kissling, pp. 245, 246; vezi şi Taylor, *Jamblichus on the Mysteries,* 2nd ed., pp. 130-131.

noapte, la Eleusis, de sub mulți nori de foc, împlinind măreţele şi inefabilele Misterii, urlă şi strigă, zicând: «Stăpâna noastră a născut un fiu sacru, Brimô [a dat naştere lui] Brimos» – asta vrând să spună, puterea la putere. Stăpâna noastră (spune el) este naşterea spirituală, cerească, înaltă; şi „puterea" este cel care se naşte." Acesta este cel „De două ori născut" sau iniţiatul care este născut din „Fântâna Vieţii."

Zeus-Jupiter

Fabula sacră ne spune că „în momentul în care Jupiter s-a născut, mama sa Rhea, pentru a-l induce în eroare pe Saturn, i-a oferit o piatră învelită în scutece în locul lui Jupiter, în acelaşi timp spunându-i lui Saturn că ceea ce îi oferă este progenitura lui. Saturn a devorat imediat acea piatră; iar Jupiter, fiind educat *în secret*, preia în cele din urmă guvernarea lumii."[7] Această „piatră" a fost o piedică pentru toţi eruditii. Oricare ar fi semnificaţia „cubului perfect" şi a „pietrei unghiului" aceeaşi este şi a substitutului lui Jupiter. Aşadar Damascius scrie în *Despre Primele Principii*: „Ogdoada se referă la Rhea, ca fiind pusă în mişcare [de reţinut ideea de „flux" conţinută în numele ei] către totul conform diferenţierii sale, şi totuşi, cu toate acestea, rămânând stabilită ferm, *cubic*."

Taylor explică acestea spunând (*loc. cit.*): „Damascius foloseşte cuvântul «cubic» deoarece opt este un număr cu-

[7] Phornutus, vezi *Opusc. Mytho.*, p, 147; vezi şi Taylor, *Myst, Hymns*, pp. 44, 45.

bic. De aceea se spune că Rhea, considerată ca aşezându-şi trainic progenitura Jupiter în Saturn, care există într-o uniune neprecedată, i-a dat în mod fabulos lui Saturn o piatră în locul lui Jupiter, piatra indicând stabilirea *fermă* a lui Jupiter în Saturn. Căci toate progeniturile divine, proced din şi în acelaşi timp rămân în cauzele lor. Iar educaţia «secretă» a lui Jupiter indică apartenenţa sa la ordinul inteligibil [noetic], întrucât acest ordin este denumit de către teologii antici ca fiind «ocult».“

Toate acestea sunt foarte obscure. Nu pot sugera decât că, precum Rhea este cea de-a treia dintre cele trei Mame Divine, Noaptea şi Pământul fiind prima şi a doua, şi că, având în vedere faptul că toate mamele corespund cu diade, conform numeraţiei lui Pitagora, aşadar cubul natural aparţine de Rhea (2 x 2 x 2 = 8). Figura solidă, cubul, este figurată de un pătrat în plan geometric, iar pătratul este simbolul lumii inferioare sau sensibile, şi deci al stăpânului ei Jupiter, aşa cum triunghiul este simbolul lumii suprasensibile.

O altă explicaţie interesantă a acestei faimoase „pietre” este că ar însemna de fapt „discus”, care este un simbol al forţelor creatoare ale universului. „Prin Zeus el se referă la *discus*, având în vedere piatra înghiţită de către Cronos în locul lui Zeus, precum spune Hesiod în a sa *Theogonia*, pe care a furat-o fără referinţă şi a desfigurat-o din *Theogonia* lui Orfeu” (*Schol. ad Lyc.*, 399).

Acum Zeus fiind puterea creatoare a lumii sensibile şi corespunzând, aşadar, cu sufletul creator sau mintea în om, ar trebui asociat cu creaţia sa, deoarece el creează uni-

versul potrivit cauzelor karmice puse în joc de către universurile anterioare, deoarece „sunt multe Cuvinte pe limba Inefabilului," conform unuia dintre filozofii gnostici. De aceea Proclus scrie (*Tim.*, v. 323): „Demiurgul [Zeus], precum spune Orfeu, este îngrijit de către Adrasteea[8]; dar el se căsătoreşte cu Necesitatea şi naşte [o fiică] Soarta." Căci „Adrasteea este singura zeiţă ce rămâne cu Noaptea [Mama primordială, Străbuna tuturor], sora ei fiind Forma [...] deoarece despre Adrasteea este spus [mistic] că îşi sună talgerele în faţa Peşterii Nopţii[9]. Deoarece în spatele Încăperii Centrale [Adytum] a Cavernei Nopţii este Lumina (Phanes), şi în mijloc Noaptea, care dă judecată profetică zeilor, şi la intrare se află Adrasteea. Nici nu se poate spune că ea este Justiţia, căci despre Justiţie se spune că este fiica Legii şi a Devoţiunii. [...] Şi acestea se zice că ar fi supuse lui Zeus în Caverna Nopţii." (*Schol. in Plat.*, p. 64; Hermias, *Phædr.*, p. 148)

Şi pe urmă Proclus adaugă următoarele (*Theol. Plat.*, IV. xvi. 206): „Cât despre Adrasteea, Orfeu ne spune că l-ar păzi pe Demiurg; «cu talgere de alamă şi tobe sunătoare în mâinile sale»; ea scoate sunete pentru ca toţi zeii să se întoarcă spre ea."

Se spune că în universul sensibil, „limbajul zeilor" constă din „sunet şi culoare." Sunetele şi culorile atrag anumiţi „fiinţe" care imediat şi în mod mecanic răspund la chemare.

---

[8] Adrasteea: „de care nimeni nu poate fugi", de la ἀ „nu" şi *διδράσκω*, „a fugi".

[9] Acestea vrând să spună că ea direcţionează sunetul, acel sunet ce „pătrunde toate lumile", sunet prin care toate lucrurile sunt create.

Există o anume confuzie în legătură cu doicile sau gardienii lui Zeus, deoarece uneori se zice că ar fi Adrasteea şi Eidê (Formă) şi Dicê (Justiţie), şi altădată se spune că ar fi cei trei Cureţi. În acest sens Proclus (*Theol. Plat.*, VI. xiii. 382) spune: „Zeiţa generatoare de viaţă a pus Cureţii în primul rând drept gardă sigură, despre care se zice ca înconjoară Demiurgul întregurilor, şi dansează în jurul său, aduşi în manifestare de către Rhea." Şi iarăşi (*op. cit.*, V. iii. 253): „Orfeu îi plasează pe Cureţi drept gardieni ai lui Zeus, fiind trei la număr; instituţiile religioase ale cretanilor şi întreaga teologie greacă se referă la viaţa pură şi nepângărită a acestui ordin, deoarece *coron* [de aici Cureţii şi Corybanţii] nu are alt înţeles decât «pur»." Doicile şi gardienii sunt aparent şase la număr, trei de sex bărbătesc şi trei de sex femeiesc. Dar vom reveni asupra acestui subiect.

Orfeu ne spune (Porphyry, *Ant. Nymph.*, xvi) că Zeus, ajungând la maturitate, foloseşte miere pentru a-l ademeni pe Cronos, părintele său. Prin urmare Cronos „se umple de miere şi îşi pierde simţurile, devenind beat precum de la vin, adoarme. [...] Şi este capturat şi dezmembrat, precum a fost şi Cerul (Uranus)."[10]

Aşadar Zeus obţine suveranitatea şi făureşte universul cu ajutorul puterilor lui Saturn şi ale Nopţii, deoarece Noaptea este suprema providenţă a zeilor şi împărtăşitoare a prevederii divine. Despre zeii aflaţi sub Zeus nu se spune

[10] Acestea simbolizează sclavia impusă sufletului de către plăcerile lumii sensibile.

că ar fi uniți cu Phanes [Cauza Ideală], ci numai Zeus, și prin el Noaptea mijlocie [soția lui Phanes]" (Hermias, *op. cit.*, p. 141).

Această uniune este motivul pentru care se spune despre Zeus că îl „înghite" pe Phanes. Deoarece Divinitatea creatoare și arhitectul lumii sensibile trebuie mai întâi să se îmbibe cu tipurile ideale și eterne ale lucrurilor înainte să poată să le scoată la iveală sub formă sensibilă. În acest sens Proclus (*Tim.*, iv. 267) ne spune: „Orfeu l-a numit pe Zeus Manifestatorul (Φάνητα – Phanes) ca manifestând (ἐκφαίνοντα) monadele noetice, și a strâns în sine însuși tipologiile tuturor viețuitoarelor, fiind primul recipient al ideilor noetice. Și l-a numit «Cheia Minții». [...] Și Demiurgul [Zeus] devine dependent de el [Phanes]; așadar Platon spune că cel din urmă «a privit înspre» Viețuitorul Absolut; și Orfeu că «a sărit pe el și l-a înghițit» la ivirea Nopții."

Astfel creația noetică ajunge în contact cu lumea sensibilă și Superiorul este implântat în Inferior. Și Proclus (*Tim.*, ii. 137) adaugă: „Așadar Zeus este numit și Metis și Daimon Absolut - O putere și un Daimon era el, măreață cauză a tuturor." Și din nou (*op. cit.*, iii. 156): „Demiurgul conține prima cauză a Iubirii; deoarece Metis este «Prim progenitor și Iubirea atot-împlinitoare»: și Pherekydes spune despre Zeus că, în momentul în care a început să creeze, a devenit Iubire."

Și din nou (*Parm.*, iii. 22): „Orfeu spune că după ce l-a înghițit pe Phanes, toate lucrurile au fost generate în Zeus; căci toate lucrurile au fost manifestate la început în

unire cu primul, dar apoi în chip împărțit în Demiurg, cauza Ordinului Mundan. Deoarece în el sunt soarele și luna, și Cerul în sine, și elementele, și «Iubirea atot-împlinitoare», și toate lucrurile fiind foarte simplu, unul, «adunate în stomacul lui Zeus»."

Și astfel Platon (*Legg.*, iv. 715, D) scrie despre Zeus: „Zeul, după cum ne spune vechea Scriere [a lui Orfeu], posedând începutul, sfârșitul și mijlocul tuturor lucrurilor, își urmează neabătut calea, urmărindu-și ciclul potrivit legii naturale; iar Justiția este întotdeauna cu el, căutând să-i pedepsească pe cei ce părăsesc calea legii divine."

Ideea specială legată de creație este cea de Lege și în acest sens pot fi oferite multe citate. Următorul pasaj, din Proclus (*Tim.*, ii. 96), este totuși îndeajuns pentru a servi acest scop: „Urmând sfatul Nopții, [Zeus] aduce cu el un asistent și poruncește Legii să îi stea alături, precum spune și Orfeu."

Și astfel lumea vizibilă este creată – această creație fiind rezumată de către Proclus (*Crat.*, p. 53) în felul următor: „Orfeu transmite tradiția că el [Zeus] a creat întregul creației cerești, și a făurit soarele și luna și toți zeii înstelați, și a creat elementele de sub lună." Și în aceeași scriere (p. 52) marele comentator rezumă cele doua creații, intelectuală și sensibilă, în cuvintele următoare: „Emanația noerică a Zeilor fiind limitată de către regele ordinelor divine ale întregurilor [Phanes], dar procedând pe lângă cele trei Nopți și ipostazele celeste [aspectele lui Uranus] în ordinul Titanic [al Arhitecților sau Constructorilor cerești], care

mai întâi s-a separat de Taţi [Phanes şi Uranus, când Cronos s-a răzvrătit împotriva lui Uranus], acolo şi atunci născându-se întreg ordinul demiurgic al Zeilor. [...] Şi Zeus înaintea tututor puterilor creatoare a ajuns în posesia întregii puteri unite a întregii linii demiurgice [...] şi a fost umplut cu toate puterile superioare lui [legat de înghiţirea lui Phanes]."

Trecem mai departe la soţiile lui Zeus. Registrul este imperfect, dar erau cel mai probabil trei sau şapte la număr, stăpână peste acestea fiind Ceres, mama Proserpinei.

Vesta, Ceres, Junona

Ceres este una şi aceeaşi cu Rhea, sau altfel spus, amândouă sunt aspecte ale aceleiaşi puteri. Proclus (*Crat.*, p. 96) afirmă: „Când Orfeu spune despre Demeter [Ceres] că este identică cu Rhea, el vrea să spună despre ea că este Rhea când este sus, lângă Cronos, şi că este contrar naturii sale să avanseze în evoluţie (ἀνεκφοίτητος), dar când evoluează [...] ea este Demeter." Şi din nou (*op. cit.*, p. 85): „Orfeu spune că într-un aspect Demeter este la fel ca *întreaga* producere de viaţă, şi în alt aspect că ea nu este la fel întrucât deasupra ea este Rhea, dar dedesubt, cu Zeus, ea este Demeter."

Este extrem de dificilă sarcina de a distinge între cele două puteri atunci când ajungem la acest plan de diferenţieri secundare. Despre celelalte soţii ale lui Zeus, Metis, Themis, Eurynome, Leto şi Hestia (Vesta), este suficient să amintim numele primelor patru. Nici despre Hera, Vesta

şi Junona nu s-ar putea spune prea multe deoarece este necesar de păstrat acest eseu în nişte limite rezonabile. Proclus (*Tim.*, ii. 137) afirmă totuşi că „măreţul Zeus a fost unit cu Hera; din această cauză ea este numită [de către Orfeu] ca fiind cea care se împărtăşeşte din privilegiile sale." Şi din nou (*op cit.*, v. 315) el vorbeşte despre emanaţia unei zeiţe „vivificând întregul cosmos, pe care Orfeu o numeşte părtaşa tututor privilegiilor Demiurgului, şi o uneşte cu el însuşi. Barbarii numesc această sursă dătătoare de viaţă Sufletul, care se manifestă împreună cu sursele virtuţii din divinitatea dătătoare de viaţă universală. Dar teologul grecilor [Orfeu] o numeşte Hera."

Şi din nou Proclus (*Theol. Plat.*, i. 483, Taylor) ne spune că „Junona este sursa procreării sufletului [omenesc]." Comentariul aceluiaşi scriitor la *Cratylos* ne înzestrează cu abilitatea de a distinge cele trei syzygii ale lui Zeus, cum le-ar fi numit gnosticii, deoarece el scrie că *Theogonia* lui Hesiod [bazată pe cea orfică] produce din monada Rhea, conform unor lucrurilor superioare din ordinea lumii, Vesta [Hestia]; dar, conform celor ce sunt inferioare (în ordinea lumii, o produce pe) Junona; şi conform lucrurilor ce subzistă la mijloc, Ceres" (*Myst. Hymns,* Taylor, p. 185). E ca şi cum ai spune că triada care purcede din Rhea şi se uneşte cu Zeus este

Rhea { Vesta, Ceres, Junona

Vesta şi Junona sunt zugrăvite de către Proclus (*Crat.*, p. 83) în felul următor: „Vesta împărtăşeşte Zeilor, din ea însăşi, statornicie şi rămânere în ei înşişi precum şi o esenţă indisolubilă. Dar lucrurilor secundare Junona le împărtăşeşte progresiune şi multiplicare. [. . .] Ea [Junona] generează aceste lucruri în chip matern, aşa cum Jupiter le generează patern. Dar Vesta rămâne în ea însăşi, posedând o virginitate neatinsă, fiind cauza şi asemănarea tuturor lucrurilor. [...] Astfel, sferele planetelor îşi au similaritatea revoluţiilor de la ea; şi polii şi centrii tot de la ea îşi capătă permanenta lor nemişcare."

În „distribuirea ei mundană," cea de pe planul fizic, Vesta este Zeiţa Pământului. De aceea Philolaus (apud Stobæum, *Eclog. Phy.*, p. 51) spune: „Căci există un foc în mijloc, la centru, care este Vesta [Vatra] Universului, Casa lui Jupiter, Mama Zeilor, şi temeiul, coerenţa şi măsura naturii." Toate acestea amintesc de gravitaţie, zeul ştiinţei moderne.

Şi Simplicius în comentariul său asupra tratatului *De Cælo* al lui Aristotel (ii) spune: „Dar cei care cu adevărat asumă doctrinele pitagorice spun despre focul central că ar fi o putere demiurgică, hrănind întreg pământul din mijloc, exaltând orice ar conţine o natură rece.

Prin urmare unii îl numesc Turnul lui Jupiter, precum [Aristotel] zice în ale sale *Pitagorice.* Dar alţii îl denumesc Păzitorul lui Jupiter, după cum spune Aristotel în tratatul prezent. Şi după alţii este Tronul lui Jupiter. *Ei au numit, totuşi, Pământul o stea, ca fiind în*

sine un instrument al timpului; deoarece el este cauza zilei şi a nopţii."[11]

Toate dovedesc faptul că pitagoricienii cunoşteau sfericitatea pământului şi revoluţiile sale în jurul propriei sale axe, precum şi cauza reală a gravitaţiei; fiindcă, dacă ne aducem aminte ceea ce s-a afirmat despre Rhea, sursa primordială a vieţii şi magnetismului, şi polul, lăcaşul Rheei, va deveni uşor de înţeles de ce Vesta, prima ei fiică este descrisă prin denumirile mistice de mai sus. Din punct de vedere microcosmic, Vesta este „eterul din inimă" din Upanişade, „flacăra" vieţii, iar cel ce cunoaşte tainele înfrânărilor (*tapas*), adică acea practică ce cheamă în ajutorul său puterile creatoare, păstrătoare şi regeneratoare ale universului, aşa cum explică Shankara în comentariul său la *Mundakopanishad*, va înţelege cu uşurinţă importanţa pe care o are Vesta din punct de vedere macrocosmic cât şi microcosmic.

Aici Proclus (*Crat.*, vezi *Myst. Hymns,* pp. 195-197) ne spune că Ceres „le cuprinde pe Vesta şi pe Junona; din partea dreaptă se desprinde Junona, din care iese întregul ordin al sufletelor; dar din partea ei stângă se desprinde Vesta, care stăpâneşte toată lumina virtuţii. [...] Căci Ceres, stăpâna noastră suverană, nu doar generează viaţă ci dă vieţii perfecţiune; şi acestea de la naturile divine până la cele de jos; căci *virtutea* este perfecţiunea *sufletelor.* [...]

Din nou conjuncţia intelectului demiurgic cu cauzele vivificatoare este triplă [Rhea-Ceres, Junona şi Proserpina];

[11] Pentru cele de mai sus vezi Taylor, *Myst. Hymns,* pp. 155-157.

căci este unită cu fântânile ce o preced [Rhea], este prezentă cu naturile ei coordonatoare înrudite [Junona] şi conlucrează cu ordinele posterioare ei înşişi [Proserpina, fiica lui Ceres şi Jupiter]. Căci este prezentă cu mama anterioară *convertiv* (ἐπιστρεπτικῶς), cu Proserpina posterioară ei *providenţial* (προνοητικῶς) şi cu Junona coordonată cu sine ca *energie iubitoare* (ἐρασμίως). Prin urmare despre Jupiter se spune că ar fi îndrăgostit de Junona. [...] Şi că această dragoste este într-adevăr legală, dar celelalte două par să fie ilegale. Această Zeiţă [Junona] produce aşadar din ea însăşi, în conjuncţie cu demiurgul, tatăl, toată generarea sufletelor, supramundane [supracosmice] şi mundane [cosmice], celeste şi sublunare, divine, angelice, daimonice şi parţiale [? umane]. [...]

Prin această uniune inefabilă a acestor divinităţi lumea participă la sufletele intelectuale. Ele dau de asemenea subzistenţă intelectelor ce sunt purtate în suflete [sufletul fiind învelişul psihic şi substanţial al monadei, iar intelectul este mintea], şi care împreună cu ele completează întreaga alcătuire a lucrurilor.

Seriile stăpânei noastre suverane, Junona, începând din vârf, străbat până la ultimele lucruri; iar locul distribuirii ei în regiunea sublunară este aerul. Căci *aerul* este un simbol al *sufletului*, şi de aceea sufletul mai este numit şi *spirit* (πνεῦμα); precum *focul* este o imagine a *intelectului*, iar *apa* a *naturii*, prin care lumea este hrănită (τῆς κοσμοτρόφου φύσεως), prin care toată hrana şi creşterea este produsă. Dar *pământul* este imaginea *corpului*, prin natura lui densă şi materială."

De aici rezultă următoarele corespondenţe interesante.

Foc	Minte (Animală)
Aer	Suflet (Vital)
Apă	Natură
Pământ	Corp

Proserpina

Dintre cele trei syzygii ale lui Zeus (Ceres, Junona, Proserpina) Proserpina face parte din Ordinul Supracosmic şi urmând corespondenţa şi analogia uzuală, precum spune Proclus (*ibid.*), „ea posedă puteri triple, şi conţine în mod impartibil şi uniform trei monade de Zei. Dar ea este numită Core (κόρη) din cauza purităţii esenţei sale şi transcendenţei sale în generările ei. Şi ea stăpâneşte un imperiu înalt, mijlociu şi inferior. Şi conform înălţimii ei, într-adevăr, este numită de către Orfeu Diana; dar conform mijlocului, Proserpina; şi conform inferiorităţii ordinului, Minerva."

Din uniunea Corei cu Zeus în Ordinul Supracosmic se naşte Bacchus. Acest Zeus este Jupiter celest care este conducătorul invizibil al Sferei Ineratice a Cosmosului Vizibil; despre Core (Miezul) se spune că ar fi „unitatea conectoare a celor trei principii vivifice," adică „triada zoogonică," Diana – Proserpina – Minerva. În timp ce Core care este unită cu Pluto sau Hades este Core (inferioară), ca Proserpina este aspectul ei mijlociu.

Pluto este „Jupiter Subpământean," stăpânitorul invizibil al Regiunii Sublunare a Cosmosului Vizibil. Şi în această conexiune şi în acest aspect ea dă naştere Furiilor deoarece ea „împarte viaţă până la ultimele lucruri," şi Furiile sunt doar corespondeţele elementale ale divinităţilor karmice Adrasteea, Necesitatea şi Soarta.

„Din Proserpina [adică Core inferioară] unită cu Pluto reies particularităţile lui Hecate şi Minerva; dar aceste extreme subzistă în ea în mod ocult, în timp ce particularitatea celei mijlocii [Proserpina] străluceşte, iar cea care este caracteristica sufletului conducător, care în Core supramundană era natură *dominatoare*, subzistă aici conform unei particularităţi mundane."

Şi despre numele Proserpinei se spune că ar fi derivat mistic „prin separarea perfectă a sufletelor de corpuri, printr-o conversie la lucruri superioare, care este cea mai favorabilă şi mai oportună moarte pentru cei merituoşi" (*ibid.*).

Regele Morţilor, în sensul obişnuit, este Hades sau Pluto. Dar a fost şi o altă moarte – „o moarte întru păcat şi o nouă naştere întru virtute." Prin Core, preacurata, soţia ‚regelui terorilor,' partea strălucitoare a morţii a fost revelată şi astfel ea a devenit proeminentă în Misterii, iar „Răpirea Proserpinei" a fost pus în scenă pentru a-i instrui pe toţi neofiţii, într-o dramă mistică (δρᾶμα μυστικὸν – Clemens Alexandrinus, *Cohort.*, I. ii. 12). În drama menţionată ea este reprezentată simbolic având „doi ochi obişnuiţi şi doi ochi în frunte, cu faţa la spate şi încornorată" (Athenagoras, xx. 292) – acestea simbolizând

văzul spiritual sau posesia celui de „al treilea ochi," precum şi alte puteri spirituale. Este interesant de citit acelaşi pasaj al lui Athenagoras, în care Zeus după ce îşi dezmembrează tatăl şi preia regatul o curtează pe mama sa, Rhea, care i-a refuzat avansurile prenupţiale. „Când ea şi-a luat înfăţişare de şarpe, el şi-a luat aceeaşi formă, şi după ce a legat-o cu ceea ce se numeşte ‚Laţul lui Heracles' (τῷ καλουμένῳ Ἡρακλειωτιῳ ἄμματι), s-a unit cu ea. Şi simbolul acestei uniuni este Toiagul lui Hermes [Caduceul]. După aceea el şi-a violat fiica, Proserpina [care a fost născută din uniunea sa cu Rhea], şi aceasta asumându-şi forma de şarpe."

Heracles este o transformare a „Şarpelui înţelepciunii," Phanes, deoarece „zeul este un şarpe distorsionat (δράκων ἑλιτὸς)" – o anumită forţă ce sălăşluieşte în om încolăcită de trei ori şi jumătate; este o energie de foc care trebuie să fie trezită înainte ca „al treilea ochi" să se deschidă. Caduceul lui Hermes este o baghetă simbolică, constând dintr-un şarpe masculin şi unul feminin încolăciţi în jurul unei baghete centrale, care e uneori reprezentată ca un al treilea şarpe. În tratatele yoghine forţa masculină este numită Pingala (forţa soarelui) şi cea feminină Ida (cea a lunii) şi tractul central este denumit Sushumna, al căror loc este omul, mai exact şira spinării, deoarece simbolismul este aplicabil la om cât şi la univers. Aici avem o altă dovadă a teoriei ce susţine că Misteriile Supreme aveau legătură cu o instrucţie practică psihologică şi că secretele lor cele mai profunde ţineau de practica teurgiei şi a artelor yoghine. Aceste curente

spiralate, creative, vitale şi magnetice se află în învelişul psihic al omului, care este Phanes în formă de şarpe în Oul-Lumii, simbol ce a fost deja explicat.

Acum lucrarea Corei este aceea de a împleti; ea îşi pliază suveica pe „războiul urlător al timpului," creând din el universul. Aşadar citim din Proclus (*Theol. Plat.*, VI. ii. 371): „Povestea teologilor, care ne-au înmânat nouă tradiţia celor mai sacre Misterii de la Eleusis, este că ea [Miez-Proserpina] rămâne în cer în casa mamei sale [Ceres], făurită special de mâinile mamei sale în regiunile inaccesibile." Şi în momentul în care îşi părăseşte lăcaşul, se spune despre ea (Proclus, *Tim.*, v. 307) că „şi-ar fi lăsat pânzele neterminate, fiind răpită [de către Pluto] şi luată în căsătorie." Acelaşi autor (*Crat.*, p. 24) ne spune despre ea că „ar împleti diacosmosul vieţii." Şi Claudianus (*Rapt.*, i. 254) vorbeşte de o zeiţă ţesând o pânză pentru mama ei, „şi într-însa ea stabileşte procesia elementelor şi modelele paterne cu acul ei, conform legilor care i-au fost încredinţate de mama sa, Natura."

Şi Diodorus (v. 3) ne spune că în timp ce Proserpina trăia alături de surorile ei Diana şi Minerva ea „îi ţese lui Zeus o mantie." Mai suntem informaţi şi de către Sidonius (*Carm.*, xv. 354), de data aceasta despre Minerva, că şi ea a ţesut o mantie minunat împodobită cu imagini ale cerului şi ale mării, asemeni straiului descris de Plutarh (*Vit. Demetrii*, xli.) ca fiind „imaginea cosmosului şi fenomenelor cereşti." Toate ne arată clar rolul jucat de Core la nivel macrocosmic, cât şi rolul acestei puteri de a ţese haina vitală a omului.

Pe această temă Proclus (*Crat.*, vezi Taylor, *Myst. Hymns,* p. 201) citează un vers al lui Orfeu care spune despre Core că i-ar fi purtat lui Zeus „nouă fiice cu ochii azurii ce împleteau flori." Acestea, cel mai probabil, reprezintă Muzele. Este interesant de observat că a existat o sărbătoare în cinstea Corei-Proserpina, Antesphoria, deoarece Proserpina a fost răpită cât timp „culegea flori," adică era distrasă de la sarcinile sale prin atracția simțurilor. Așadar, se spune că Muzele, fiicele sale, ar împleti flori deoarece, cum a fost arătat mai înainte, ele sunt partea superioară a senzației psihice și a emoției pe când Sirenele sunt cele inferioare.

Diana și Minerva

Diana este Hecate chaldeeană, dar cele trei aspecte ale ei se aseamănă atât de mult cu cele ale Corei că ar fi o sarcină mult prea îndelungată de explicat în acest loc toate subtilitățile distincțiilor. Despre Minerva, din nou, ce s-ar putea spune multe, dar este suficient aici să ne referim la două dintre caracteristicile ei, „apărarea" și „perfecțiunea," explicând așadar de ce ea este înarmată, și o zeiță războinică, dar și de ce ea este de asemenea o zeiță a înțelepciunii. „Căci prima dintre caracteristici păstrează ordinul întregurilor nepângărit și neînvins de materie, iar cealaltă umple toate lucrurile cu delectare intelectuală" (Proc., *Crat., loc. cit.*).

Așadar Platon în *Timaios* o numește și „filo-polemică" și „filo-sofică." Și dintre cele trei aspecte ale Minervei cel

mai înalt este noeric, al doilea supracosmic şi al treilea eliberat. În primul aspect ea este cu Zeus, în al doilea este cu Core, şi în cel de-al treilea ea „perfecţionează şi protejează întreaga lume, învestind-o circular cu puterile sale precum un văl" (*ibid.*). Sub aspectul ei de protectoare, este numită Pallas, iar sub aspect perfectiv, Minerva.

„Orfeu spune că Zeus a scos-o din capul său -‚scoţând la lumină, în plină armură strălucitoare, o floare de bronz să fie văzută' " (Proc., *Tim.*, i. 51.)

Cât timp „învesteşte lumea circular cu puterile sale", Minerva este dezvăluitoare a „dansului ritmic" al corpurilor cereşti (Proc., *Crat.*, p. 118). Mai mult decât atât, „cât timp rămâne cu demiurgul [Zeus], ea este înţelepciune, dar când este cu Zeii ‚conducători' [puterile demiurgice supracosmice] ea dezvăluie puterea virtuţii" (Proc., *Tim.*, i. 52).

Neptun şi Pluto

„Jupiterul marin" este reflexia lui Okeanos, „divinitatea separatoare," care a rămas în urmă cu Tatăl Cerul atunci când Saturn şi ceilalţi s-au răzvrătit. Precum a fost deja explicat, aceşti zei au aspectele lor pe toate planurile. Aşadar, în sfera sublunară, ne este spus că „Cerul încheie, Pământul sprijină şi Oceanul mişcă toată generarea" (Proc., *Tim.*, v. 298). Aici vedem motivul pentru care Neptun este între Zeus şi Pluto, un centru şi nu o extremă. Regatul lui Neptun se întinde până la regiunile sublunare, tot ceea ce este dedesubt aparţinându-i lui Hades sau Pluto. Dar mai există o altă reflexie a lui Okeanos şi a consoartei sale,

Tethys („care conferă permanență naturilor ce sunt mișcate de către Ocean"), chiar în regiunile sublunare astfel încât „ultimele lor procederi sunt distribuirile împărțite în jurul pământului: dintre care unele apar la suprafață și celelalte sunt sub pământ cu scopul de a despărți regatul lui Hades de stăpânirea lui Neptun" (Proc., *Crat.*,; Taylor, *Myst. Hymns,* p. 189).

Este important de subliniat că Pământul a fost imaginat ca fiind înconjurat din toate părțile de către Ocean, că Cerul era deasupra și Tartarul dedesubt. Dintre cei trei Jupiter, Neptun și Pluto, „Jupiter subzistă conform *ființei*; Neptun conform *puterii*; și Pluto conform *intelectului*. Și chiar dacă toate aceste divinități sunt cauzele vieții tuturor lucrurilor, una este *esențială*, alta *vitală*, și cealaltă *intelectuală*. [...] Neptun este un Zeu demiurgic intelectual, care primește sufletele ce coboară în generare; iar Hades este un Zeu demiurgic intelectual care eliberează sufletele de generare.

Căci întreaga noastră perioadă este triplu divizată: o viață anterioară generării, care este joviană; o viață în generare, care este neptuniană, și o viață posterioară generării, care este plutoniană. Pluto, care este caracterizat de intelect, convertește în mod corespunzător [aceasta fiind caracteristica intelectului] sfârșiturile în începuturi, închizând un cerc fără început sau sfârșit, nu doar în suflete, dar și în fiecare producere a corpurilor, și pe scurt a tuturor perioadelor; cerc pe care el îl strânge perpetuu. Așadar, de exemplu, el convertește sfârșiturile în începuturile sufletelor stelelor, și circumvoluția sufletelor în jurul generării.

În timp ce Jupiter este păzitorul vieții sufletelor anterioare generării" (*loc. cit., ibid.*, pp. 190-192).

Socrate, în *Cratylos*, neagă faptul că Pluto are avea vreo legătură cu bogăția pământului sau că Hades ar fi „invizibil, întunecat și groaznic." El atribuie numele Pluto, ca intelect, bogăției chibzuinței, și pe cel al lui Hades unui intelect omniscient. „Pentru că acest Zeu este un sofist, care, purificând sufletele după moarte, le eliberează de generare. Hades nu este, precum unii explică impropriu, malefic: căci nici moartea nu este malefică; deși Hades este văzut de unii ca fiind încojurat de tulburări [ἐμπαθῶς – de o natură pasională, o stare emoțională]; dar este invizibil [Hades însemnând Nevăzutul] și superior aparentului, ca toate cele ce sunt inteligibile. Așadar, în fiecare triadă de ființe, Intelectul se adună în cauza ființială și paternală, imitând în mișcarea sa cercul" (*ibid.*).

Imediat după aceea Proclus continuă: „Oamenii care îndrăgesc corpul se referă [în mod greșit] la ei înșiși ca fiind pasiunile naturii însuflețite, și în această privință consideră moartea un lucru groaznic, ca fiind cauza pieirii. Adevărul, totuși, este că o moarte urmată de o viață în Hades este preferabilă, potrivit legilor naturii, având în vedere că o viață în conjuncție cu corpul este contrară legilor naturale, și este un impediment al lucrării intelectuale. Așadar este necesar pentru noi să lepădăm veșmintele carnale cu care sufletul nostru este îmbrăcat, precum a făcut și Ulysse cu ale sale zdrențe - lepădând aparența unui cerșetor amarât și sărăcia corpului a îmbrăcat hainele noastre. Precum a spus oracolul chaldeean, ‚Lucrurile divine nu pot fi

dobândite de cei care şi-au îndreptat ochiul intelectual înspre corp; doar cei ce şi-au lepădat veşmintele pot ajunge în posesia lor şi să grăbească către cele înalte.' " (*ibid.*, p. 193).

Şi în final face următoarea afirmaţie: „Neptun, *când este comparat cu Jupiter*, se zice că ştie *multe* lucruri; dar Hades, *comparat cu sufletele cărora le împarte cunoaştere*, se zice că ştie *toate* lucrurile; deşi [de fapt] Neptun este mai total decât Hades" (*ibid.*).

Aceasta este triada demiurgică a Ordinului Supracosmic: Jupiter, Neptun şi Pluto, sau Creatorul, Păstrătorul şi Regeneratorul, sau Jupiter ceresc, Jupiter marin şi Jupiter subpământesc.

Apollo

Despre Apollo se spune, conform lui Orfeu, că ar fi în Ordinul Supracosmic ceea ce Jupiter este în Ordinul Noeric (Taylor, *Myst. Hymns*, p. 83, n). Acesta este Apollo ca o monadă. Dar aşa cum Jupiter are trei reflexii în Ordinul imediat inferior lui, la fel şi Apollo are o triplă reflexie în Ordinul Eliberat.

În Imnul XXXIV, se spune despre Apollo că „îşi fixează rădăcinile dincolo de negura înstelată." Apollo, ca Soare, este ceva cu totul diferit de corpul ceresc pe care îl vedem în timpul zilei, conform acestei teologii. Această „negura înstelată" este sfera stelelor fixe, regiunea imediat următoare după cea care reprezintă lumile eterice, care

potrivit chaldeenilor sunt trei. „Căci ei spun că există şapte lumi corporale, una empirică, fiind prima; după aceasta urmează trei lumi eterice şi trei materiale, ultimele constând din sfera ineratică, cele şapte sfere planetare şi regiunea sublunară." (Taylor, *op. cit.*, p. 78)

Este relativ greu de distins cu exactitate ce sunt aceste lumi eterice. Lumile par să fie, totuşi, grupate în triade, precum sunt şi Puterile. Aşadar par să existe trei triade, Cer, Pământ şi Mare, fiecare reflectând-o pe cealaltă cu un Æther atotcuprinzător, şi ajungem la scara:

Æther

Empireu	Cer	Uranus	
	Pământ	Gæa	
	Mare	Okeanos	
Eteric	Cer	Triplu	
	Pământ	Solar Superior	
	Mare	Lume	
Material	Cer	Sfera Ineratică	
	Pământ	Lumile Planetare	
	Mare	Regiunea Sublunară	

Aşadar citim din Orfeu, citat de Proclus (*Tim.*, i. 96), despre Demiurg că a fost sfătuit de către Noapte să „înconjoare toate lucrurile cu Æther; şi în ceaţă să ascundă

Cerul; şi în acela să pună Pământul nelimitat[12]; şi în acela, Marea; şi în acela toate Stelele cu care Cerul se încoronează."

„Învăţăm şi din Psellus că, după chaldeeni, există două Lumi Solare; *una este subservientă profunzimii eterice;* cealaltă fiind zonaică, una dintre cele şapte sfere [planetare]" (Taylor, *ibid.*). Din care deducem că această Lume Solară Superioară ţine de Ordinul Azonaic sau Eliberat.

Şi Proclus (*Tim.*, i. 264) ne informează mai departe despre faptul că „cele mai mistice dintre loji au transmis că plenitudinea [esenţa monadică] Soarelui se află în ordinul supracosmic; căci după oracolele chaldeene există Lumea Solară [adevărată] şi totalitatea luminii." Din care deducem în continuare că Soarele este de fapt o monadă, şi o triadă şi o hebdomadă în planurile supracosmice, eliberate şi respectiv cosmice. Deoarece prin „întreg" Proclus înţelege „sfera în care globul vizibil al soarelui este fixat, şi care se numeşte „întreg" pentru că are o subzistenţă permanentă şi conţine toată mulţimea lucrurilor a căror cauză este" (Taylor, *ibid.*). Asta vrând să spună acea sferă ce dă putere solară tuturor stelelor care sunt sori egali cu soarele nostru.

Şi din acestea ajungem la spusele împăratului Iulian (*Orat.*, v.): „Globul Soarelui se învârteşte în locul neînstelat [sferele care transcend stelele vizibile], cu mult deasupra sferei ineratice. Aşadar nu este planeta mijlocie, dar face parte din cele trei lumi [eterice], conform ipotezei telestice."

[12] Pământul Adevărat, Materia Prima, despre care alchimistul Eugenius Philalethes spune că nu a fost văzut de nici un om.

Şi în consecinţă putem înţelege sensul afirmaţiei după care Apollo este „înrădăcinat dincolo de negura înstelată." Asta din cauza faptului că în simbologie aceste „rădăcini" reprezintă originea lui divină. Aceşti „copaci cereşti" îşi au cu toţii rădăcinile în sus, cu crengile în jos. Iar Proclus (*Pramen.,* vi) explică foarte elocvent acest simbolism:

„Copacii fiind trainic prinşi de pământ prin rădăcinile lor şi tot ceea ce ţine de ei vine din pământ; în acelaşi fel sunt înrădăcinate şi naturile divine de *unul*, fiecare dintre acestea este o unitate şi unul, printr-o uniune neconfundată cu unul însuşi."

Asociat îndeaproape cu Apollo este Hermes (Mercur) despre care mai este spus că ar fi inventat lira. Dar, într-adevăr, trebuie să ne grăbim să tragem o concluzie despre panteonul orfic care deja a atins proporţii cu mult mai mari decât cele anticipate. Multe alte nume pot fi introduse, şi multe alte cărări laterale ale mitologiei explorate; despre Venus, Marte şi Vulcan este necesar, totuşi, de spus câteva cuvinte.

Vulcan, Venus, Marte

Există trei aspecte principale ale lui Venus, unul legat de Uranus, al doilea de Saturn şi al treilea de Jupiter. Numele lui Venus mijlocie este Dione. Despre Venus se spune că ar fi fost făcută din spuma mării, puterea creatoare a tatălui fiind aruncată în mare. Şi despre aspectele superioare şi inferioare ale lui Venus se spune că „ar fi unite printr-o similitudine de subzistenţă: deoarece amândouă

sunt reieşite din puteri generative; una dintre ele conţine, prin conexiune, puterea Cerului, iar cealaltă pe cea a lui Jupiter, Demiurgul. Însă marea simbolizează o viaţă extinsă şi circumscrisă; profunzimea ei fiind universal extinsă în progresiunea acestui soi de viaţă; spuma ei, cea mai măreaţă puritate a naturii, care este plină de lumină şi putere prolifică, şi cea care înoată deasupra vieţii, şi, cum ar veni, îi este cea mai înaltă floare" (Proc., *Crat.,* Taylor, *Myst., Hymns,* p. 194).

Venus este căsătorită cu Vulcan, care, spun teologii, făureşte totul (Proc., *Tim.,* ii. 101), aceasta însemnând că Vulcan este puterea formatoare iar Venus cea însufleţitoare.

„Venus, conform primei ei subzistenţe, se încadrează printre divinităţile supramundane. Ea este cauza întregii armonii şi analogii din univers, cauza uniunii formei şi materiei, conectând şi conţinând puterile tuturor elementelor mundane" (Taylor, *op. cit.,* p. 113, n.).

Despre Marte, Proclus (*Plat. Rep.,* p. 388) ne spune că „este sursa diviziunii şi a mişcării, separând contrarietăţile universului, pe care el le excită perpetuu, păstrându-le în ordine fără greş pentru ca lumea să fie perfectă şi plină de toate tipologiile formelor. [...] Dar el are nevoie de ajutorul lui Venus pentru a putea instaura ordine şi armonie în lucrurile contrare şi discordante."

Aşadar vedem că în lumea sensibilă Vulcan este creatorul, Venus păstrătoarea şi Marte regeneratorul. Aşadar mitul îl arată pe Vulcan ca fiind soţul legitim al lui Venus, Marte fiindu-i amantul.

Cât despre Marte ca Zeu al Războiului, aceasta este o concepție vulgară; în realitate, după cum spune Hermias (*Phædr.*), „măcelul' care îi este atribuit lui Marte simbolizează o sfâșiere din materie printr-o întoarcere rapidă de la ea, aceasta nemaifiind energizată fizic, ci intelectual. Căci măcelul, atunci când este atribuit zeilor, poate fi interpretat ca o apostazie de la naturile secundare, așa cum măcelul în această regiune terestră este de fapt o privare de viața prezentă."

În final Taylor (*op. cit.*, p. 129, n.) ne spune că: „Vulcan este puterea divină care stăpânește puterile spermatice și fizice productive care sunt conținute în univers; pentru că orice îndeplinește Natura [forțele psiho-fizice] limitându-se la corpuri, același lucru îndeplinește și Vulcan într-un mod divin, mișcând Natura și utilizând-o ca pe un instrument al propriilor sale fabricații."

Pentru a completa acest subiect trebuie să adăugam câte ceva și despre Puterile Constructive și Păstrătoare.

Ciclopii și Centimanii

Aici vom aminti câteva lucruri ce au fost deja spuse despre Titani, în special despre Ciclopi și Centimani, Arhitecți Primordiali și Puteri Păzitoare. Aici Hermias (*Phædr.*, Taylor, *op. cit.*, pp. 12-14) afirmă următoarele:

„Teologia spune că această figură a fost mai întâi desfășurată în lumină în acestea, și că divinitățile, Ciclopii, sunt primele principii și cauzele figurilor care subzistă pretutindeni. Așadar teologia spune că ei sunt ‚făuritori

manuali', deoarece această triadă [Ciclopii] este responsabilă de perfecționarea figurilor, ‚Şi că în fruntea lor un singur ochi era fixat' (Hesiod., *Theog.*, v. 145).[13]

În *Parmenides*, la fel, Platon, când vorbeşte despre drept, circular şi cele combinate [din primele două], indică în mod obscur că acest ordin. [‚dreptul' (I), sau diametrul, sau ‚limitat' este puterea creatoare paternă; ‚circularul' (O), sau circumferința sau‚infinitatea' este puterea vitalizantă maternă; şi‚combinatul' (toate numerele) este universul ce rezultă, sau fiul.]

„Dar aceşti Ciclopi, fiind *primele cauze* ale figurilor, i-au învățat pe Vulcan şi pe Minerva diferitele specii ale figurilor. [...] Deoarece (1) Vulcan este cauza figurilor *corporale*, şi a fiecărei figuri *mundane*; dar (2) Minerva a figurii *psihice* şi *intelectuale*; şi (3) Ciclopii [tripli] ai figurii *divine* şi *omniprezente*."

Aceasta este seria Arhitecților şi a Constructorilor. Apropiată lor este triada Centimanilor, ambele triade făcând parte din Ordinul Noetic-noeric, pentru că Hermias ne spune (*ibid.*) că, „triada Centimanilor este de natură protectivă."

Cureții și Corybanții

Reflexia acestei Triade Păzitoare este găsită atât în planul noeric cât şi în cel supracosmic, în triadele (cât şi în hebdomadele) Cureților şi ale Corybanților.

---

[13] Aceasta se referă la cel de al ‚treilea ochi' şi la forța creatoare a puterii care lucrează prin el.

Cureţii şi Corybanţii sunt adeseori confundaţi; ei sunt Păzitorii Puterii Creatoare, câtă vreme aceasta este prea slabă ca să se apere singură. Ei l-au păzit pe Zeus cât acesta era copil. Păzitorii fiind îndeaproape asociaţi cu Puterile Formatoare, găsim în mod firesc Minervele potrivite, asociate cu Corybanţii şi Cureţii, ei fiind înarmaţi precum este şi ea (Proc., *Polit.*, p. 387). Acestor Puteri Păzitoare le sunt date forme de şerpi (Nonnus, vi. 123).

Cam atât despre Panteonul orfic, aparent un haos de nume lipsite de sens, dar după o cercetare mai atentă se dovedeşte că este o procedere şi o întoarcere uimitoare a puterilor naturale şi divine, întotdeauna dezvăluind caracteristici similare într-o secvenţă ordonată, oferind un exemplu al permutărilor şi combinărilor ce se conformează legii naturale, aspecte ce sunt greu de găsit într-o altă teologie. Însă concepţia cea mai uluitoare dintre toate este că toată această multiplicitate este, de fapt, o singură Divinitate; emanând, evoluând, convertindu-se şi reabsorbindu-se; creându-se şi prezervându-se, distrugându-se şi regenerându-se pe sine însăşi; Sinele, prin sine însuşi, cunoscându-se pe sine însuşi, separându-se de sine însuşi şi trecând dicolo de sine însuşi.

Capitolul VII

Despre misterii şi simbolism

În acest capitol nu voi atinge decât superficial subiectul Misteriilor despre care se spune că Orfeu le-ar fi fondat. Distincţia între diferitele tipuri de Misterii, istoria şi dezvoltarea lor şi natura ritualurilor şi a particularităţilor lor ţin de concepţiile centrale ale teologiei greceşti; dar tratarea acestui subiect grandios şi infinit de interesant trebuie rezervată pentru un timp şi cu o posibilitate de cercetare mai ample decât cele prezente. Misteriile eleusine, orfice, bahice, samotraciene, frigiene, egiptene, chaldeene şi altele provin toate din aceeaşi sursă. În Grecia aceste ritualuri au ajuns, cu timpul, să fie atribuite lui Dionysos, fiul lui Zeus şi al Corei în Ordinul Supracosmic. (vezi Cap. VII, „Vesta-Ceres-Junona.")

India în Grecia?

În vremuri mai târzii se credea despre Cultul lui Dionysos că a fost introdus în Grecia din India. Asta se datora faptului că soldaţii greci din armata lui Alexandru cel Mare, observând ritualuri similare printre indieni, au ajuns la

concluzia eronată că Misteriile dionysiene au fost introduse direct din India, şi această părere a fost susţinută de scrierile vremii care căutau să-l măgulească pe Alexandru, despre care se spunea că ar fi fost venerat ca Dionysos însuşi de către popoarele orientale pe care le-a cucerit.

Adevărul este că ritualurile mistice ale grecilor şi indienilor, precum s-a dovedit deja, provin din aceeaşi sursă arhaică.

Teoria că legenda cuceririlor lui Dionysos în India nu reprezenta nimic altceva decât o adulare mitică a lui Alexandru a fost susţinută iniţial de către Fréret (*Mém. de l'Acad.*, xxiii. 255). Însă Dionysos era stabilit în Grecia cu mult înaintea perioadei lui Alexandru; precum ne spune Gail (*Rech. sur la Nat. du Culte de Bacchus,* p. 14); „Bacchus era recunoscut ca zeu *înainte ca elenii să-i alunge pe pelasgi.*" În acelaşi pasaj autorul dovedeşte că data ritualurilor dionysiene în Grecia trebuie să fie împinsă înapoi cel puţin până în anul 1500 î.Hr.

Consensul general al scriitorilor mitologici ulteriori asupra faptului că Dionysos era născut în India trebuie abordat şi acceptat cu mare grijă. Comparaţiile nesăbuite între mitologia hindusă şi cea greacă precum şi între filologia greacă şi cea sanscrită, încercate de către autori precum Wilford, Sir William Jones şi Pococke, trebuie să fie şi ele abordate cu aceeaşi grijă; asta deoarece toţi au mers pe teoria împrumutului *direct*, mai degrabă decât să încerce trasarea ambelor linii descendente până la o sursă comună.

Apollodorus (I. iii. 2) ne spune că „Orfeu a descoperit (εὗρε) Misteriile lui Dionysos." Asta vrând să spună că le-a

găsit altundeva şi le-a introdus în Grecia; cu alte cuvinte, aceste Misterii veneau din antichitatea îndepărtată. De aceea Lactantius (*Instit.*, i. 22) spune că: „Orfeu a fost primul care a adus Misteriile lui Dionysos în Grecia [...] şi acestea se numesc orfice şi până acum." La fel şi Diodorus (iii. 64) şi Herodot (ii).

Perfecţiunile virtuţii

Aceste Misterii erau văzute ca Perfecţiunile Virtuţii, înflorirea şi promisiunea bărbăţiei. Astfel Charondas (Stob., xliv. 289) vorbeşte despre „iniţierea în cel mai măreţ şi perfect ritual, însemnând aşadar floarea bărbăţiei perfecte."[1]

Aceste ritualuri mistice erau păstrate cu cea mai mare discreţie, neavând nimic de a face în mod direct cu idolatrizarea şi sacrificiile publice. Pedeapsa celor ce dezvăluiau aceste secrete era moartea.

Este interesant de arătat unul dintre jurămintele neofiţilor. Este atribuit lui Orfeu şi citat de Iustinian (*Cohort.*, xv. 78), şi Chiril (i. 33, A): „Să mă ajute Cerul, creaţia lui Dumnezeu, măreţ şi înţelept; să mă ajute Cuvântul (αὐδὴν) Tatălui care primul a vorbit, când a stabilit întreg universul în înţelepciunea sa".[2]

---

[1] τελεῖσθαι τὴν μεγίστην καί τελεωτάτην τελεὴν, ἀνδραγαθίαν μυούμενος. Astfel erau numite „eflorescenţele virtuţii" (τὰ ὄργια τῆς ἀρετῆς) – *orgia* simbolizând „înflorire" sau „eflorescenţă."

[2] Vezi şi Chrom. Alex., p. 47, D, unde acelaşi jurământ este atribuit lui Hermes Trismegistus.

Faptul că aceste ritualuri au fost concepute pentru binele umanității și perfecționarea celei mai înalte virtuți este susținut într-o notă a lui Taylor (*Myst. Hymns,* p. 131) care ne spune că: „În imnul lui Apollo, Orfeu, sau cel care a scris aceste imnuri pentru Misterii, preotul inițiator, *se roagă pentru binele întregii omeniri.*"

Fanteziile erudiției

Perfecționarea celei mai înalte virtuți și deschiderea adevăratelor simțuri spirituale constituia cel mai înalt grad al Misteriilor; o altă parte foarte importantă a acestei discipline era pregătirea pentru interpretarea mitului, simbolului și alegoriei, pentru înțelegerea literelor limbajului mistic în care secretele naturii și sufletului erau scrise, atât de clar pentru inițiați, atât de obscur pentru publicul general. Fără această instruire recitalurile mistice și legendele erau de neînțeles.

Au fost și continuă să fie de neînțeles. Toate interpretările au fost încercate, preferată fiind „teoria soareluimit", interpretări care sunt mai fantastice decât miturile în sine. Dintre acestea probabil că cele mai grotesc de naive sunt teoria noahiană a lui Faber, expusă în volumul său *Cabiri,* și curioasa teorie a lui Goropius Becanus care, în a sa *Thaumatoscopion Symbolicum,* afirmă: „Eu așadar declar și susțin că fabulele grecești nu conțin nici teosofie indiană, nici filozofie hermetică, nici fizică sau metafizică ci pur și simplu arta gastronomiei!" Toate

acestea fiind precedate de o demonstraţie plină de sminteală educată.

Simbolurile Misteriilor şi naraţiunile mitice însumau sau căutau să explice lucrările naturii oculte şi ale puterilor, facultăţile şi natura sufletului omenesc. Simpla speculaţie raţionalistă, prejudecăţile teologice deformate, şi pervesiunile groteşti ale filozofiei bolnave sunt, aşadar, toate absolut incapabile să înţeleagă până şi problema pe care îşi imaginează că ar fi rezolvat-o.

Vom arăta în cele ce urmează alte câteva exemple ale acestei metode simbolice şi mitologice.

Puiul de Leu

Alcman, faimosul poet liric al Spartei, ne spune (Welcher, *Frag.* xxv) despre Dionysos că ar fi fost hrănit cu lapte de leoaică. Mai departe, Herodot (v. 92) menţionează un oracol care declară că „un vultur îşi lasă un ou pe stâncile muntelui care dă naştere unui leu," iar Aristofan, care frecvent se aventura să glumească despre Misterii, spune (*Eqq.*, 1037) că „există o femeie care va da naştere unui leu în sfânta Atena."

Aceste afirmaţii ar trebui comparate cu ceea ce a fost spus despre naşterea mistică la Eleusis, şi despre Ou şi Zeul Triplu, cu capetele de Leu, etc. Dionysos era candidatul perfecţionat, hrănit cu lapte de leoaică, influxul spiritual al minţii supreme, născut din Oul Păsării Măreţe, Mama Cosmică.

Pielea de căprioară

În Misterii, mystii erau îmbrăcaţi în pielea unei căprioare (νεβρίς), după cum ne spune Aristofan (*Ran.*, 1242). Euripide (*Bacch.*, 138) numeşte această piele „veşmântul sacru." Legenda spune că în momentul în care Dionysos a ieşit din coapsa lui Jupiter, Mercur l-a primit pe o piele de căprioară (*Mus. Pio Clom.*, tom. iv. pl. 19). În Imnul LII, Orfeu cântă despre Dionysos cel îmbrăcat în piei de căprioară. Dionysos, cuceritor în India, este reprezentat cu o piele de căprioară înstelată (Nonn., xiv. 239). Diodorus (I. ii) o numeşte o emblemă a boltei cereşti. Săgeţile nu puteau pătrunde prin această „piele" şi Nonnus (p. 1252, 8vo. ed.) ne spune că „dealurile se făceau bucăţi când erau atinse de pielea magică a lui Lyæus" (Comp. Gail, *Recherches*, pp. III, 203 şi 205).

Mai găsim şi alte referiri la o piele de leopard sau de tigru. În *Mahabharata*, epopeea religioasă a Indiei, sunt date instrucţiuni pentru practicile yoghine sau teurgice, şi, printre altele, aspirantul este instruit să aşeze o piele de căprioară sau de tigru pe iarba *kusha* ca loc pentru practicarea meditaţiei mistice. Din toate acestea reiese că pielea de căprioară era nu numai simbol, dar avea şi utilizare practică. Ea pare să fi fost un simbol pentru acel „veşmânt" sau înveliş înstelat care este reşedinţa tuturor forţelor şi substanţelor din universul omului; a nu fi confundat cu aşa numitul „corp-ceresc." Uzul său fizic urmărea să faciliteze concentrarea aurei magnetice. Primul

grad al iniţierii exterioare era vădit numai când candidatul era îmbrăcat cu această piele.[3]

Thyrsul

Candidaţii mai purtau în mână şi *thyrs*-uri sau baghete, cu un con de pin în cap, care erau în general acoperite cu iederă. Asta explică fraza „erau mulţi purtători de thyrs dar puţini Dionysoşi." Simbolismul *thyrs*-ului trebuie considerat odată cu cel al Caduceului, „toiagul lui Hermes."

Clement Alexandrinul (*Cohort.*, I ii. 12) citează enunţul mistic, „taurul este tatăl şarpelui, iar şarpele al taurului; pe culme, ţepuşa tainică ce strânge turma la un loc." Ţepuşa tainică sau ascunsă este acelaşi lucru cu thyrs-ul, toiagul făcut din lumină, puternica tulpină a unei plante umbelifere, despre care s-a fabulat că ar fi conţinut „focul" pe care Prometeu l-ar fi adus din Cer.[4] Mulţi scriitori asumă că nartexul (tulpina chimenului dulce) sau ferula şi thyrs-ul sau bagheta erau două lucruri diferite, dar pare mai probabil că una era parte din cealaltă. Moser, în notiţele sale despre Nonnus (p. 241), ne spune că nartexul sau ferula era un toiag scobit în care focul putea fi purtat.

---

[3] Verbul *νεβρίζειν*, termenul tehnic al acestei învestituri cu pielea a fost explicat de Photius (*Lex.*, *sub voc.*) ca ὡς τοῦ τελοῦντος τοὺς τελομένους τούτῳ καταξώννυντος, unde termenul tehnic pentru iniţiere este utilizat de două ori.

[4] Hes., *op.* 52, *Theog.*, 567; şi în Æsch., *Prom. Vinct.*, ἐν νάρθηκι κεκρυμένον.

Despre Dionysos se spune că ar fi folosit acest nartex pentru a-i îmblânzi pe lei, pentru luptă şi pentru despicarea stâncilor în două (Nonnus, 1086, 884, 1118).

Aceste *thyrs*-uri erau acoperite cu iederă. Dionysos, „zeul vinului," este acoperit cu cârcei de iederă şi ciorchini de struguri, la fel ca şi adoratorii săi. Toate aceste simboluri i-au derutat considerabil pe comentatori, care au rătăcit după sărbătorile recoltelor lor şi s-au îmbătat cu vinul materialismului grosolan.

Thyrs-ul în care-i ascuns focul sacru este, în fiecare om, Sushumna Nadi a misticului indian. Nartexul este fizic şira spinării, iar conul de pin este glanda pineală. Iedera şi frunzele de viţă de vie sunt ganglionii nervoşi şi ramificaţiile sau tendrilele lor. Prometeu a ascuns într-adevăr focul sacru „într-o tulpină de chimen."

Mystica Vannus Iacchi

Un alt instrument simbolic era aşa-zisul evantai, pe care Virgiliu (*Georg.*, i. 166) îl numeşte „evantaiul mistic al lui Iacchus." Servius, în notiţele sale despre acest pasaj precum şi în *Æn.*, vi. 741, ne spune că există trei purificări simbolice prin: (*a*) foc, (*b*) apă şi (*c*) aer. Aceste purificări sufleteşti (*Liberi Patris sacra ad purgationem animæ pertinevant et sic homines ejus mysteriis purgabantur*) erau simbolizate fizic prin (*a*) arderea gumelor răşinoase, (*b*) botezuri şi (*c*) aerisire (*ventilatio*).

Este curios de observat că în zilele timpurii ale Bisericii două evantaie sau *flabella* erau folosite la celebrarea

Eucharistiei – un obicei care continuă să fie păstrat în bisericile greceşti şi armeneşti. Acest *flabellum* este numit de Chiril din Scythopolis în cartea sa *Viaţa St. Euthymie* (§ 70; C.A.D. 550) „evantaiul mistic;" pe când *Euchologion*-ul, cea mai comprehensivă Carte de serviciu religios a Bisericii Orientale, bazată pe liturghiile lui Ioan Hrisostomul şi Sf. Vasile cel Mare, îl numeşte „evantaiul sfânt."

Flabellum-ul, în uzul obişnuit al Bisericii greceşti, reprezintă capul unui Heruvim sau al unui Serafim înconjurat de şase aripi, şi este explicat mistic prin referinţe la *Isaia* vi. 2, şi *Apocalipsa* iv. 6, 8. Flabella mai erau alcătuite şi dintr-un singur disc de argint şi alamă înconjurat de mici clopoţei, aducând puţin cu sistrumul egiptenilor. Atât despre mystica vannus iacchi, simbolul fizic al purificării spirituale (*spiritus = ventus divinus*).

Obiectele lui Dionysos

Legenda ne spune că tânărul zeu a fost atacat de către Titani în vreme ce se juca cu obiectele sale şi sfâşiat în bucăţi precum s-a narat mai înainte. Simbolurile acestui mister particular sunt enumerate de către Clement (*Admon.*, p. II) ca fiind un zar, un titirez, o minge, mere, o roată magică, o oglindă şi un ghemotoc de lână. Arnobius (V. xix), preluând informaţia de la Orfeu, scurtează lista: zaruri (*talos*), o oglindă (*speculum*), titireze (*turbines*), roţi înnaripate sau zburătoare (*volatiles rotulas*), şi mere luate de la Hesperide (*simta ab Hesperidus mala*).

Jocul (*lila*) lui Vişnu este alcătuirea universului; jocul tânărului Dionysos, ca forţă cosmică, este la fel, construirea universului; şi, ca suflet tânăr, evoluţia vehiculelor, formelor sau corpurilor în care să locuiască. Asemenea corpuri sunt alcătuite urmând tipurile şi modelele din Mintea Supremă, contemplate de către Ziditor.

Proclus (*Tim.*, iii. 163) ne spune că teologii înţeleg oglinda ca simbol al mijloacelor prin care toate lucrurile au fost organizate fără pierdere de spaţiu conform tipologiilor noerice. Ei mai spun că Vulcan ar fi fost cel care a fabricat această oglindă pentru Dionysos, şi că Dionysos, văzându-şi propria imagine pe suprafaţa ei, s-a aruncat după ea. Şi astfel şi-a căutat imaginea în materie mânat de dorinţă, ajungând să fie închis în materie, devenind un suflet partibil, sau multe personalităţi, fiind în cele din urmă sfâşiat de către Titani.

Plotin (*Enn.*, IV. iii.), referindu-se la oglinda lui Dionysos, spune că sufletele oamenilor, odată ce şi-au văzut înfăţişarea adevărată, se grăbesc să ajungă la cer. Altfel spus, sufletul, devenit partibil, trebuie să-şi reconstituie drumul pentru a se întoarce la starea lui neatinsă. Şi precum şi-a văzut reflexia în lumea sensibilă, şi a pornit după ea, la fel este acum nevoit să îşi contemple tipul sau ideea din lumea suprasensibilă, noetică sau spirituală, acolo reunindu-se cu ea.

Bastius (*ad Gregor.*, p. 241), explicând titirezul, spune că are acelaşi simbolism ca al conului de pin, şi că roata zburătoare este asemeni discului sau fulgerului. Ambele cuvinte mai înseamnă şi vortex sau spirală. Misticii spun

că forţele care se joacă în jurul glandei pineale sunt de această natură, şi sunt reflexii ale forţelor creatoare supreme care făuresc „roţi" sau globuri în spaţiu.

Bastius ne spune mai departe (Lobeck, *op. cit.*, p. 700) că în Misterii „conul" era o mică bucată de lemn de acea formă în jurul căreia se înfăşura o coardă ca să poată fi făcută să se rotească pentru a scoate un „sunet zumzăitor." Acest „con" mai era numit şi „Inima lui Dionysos."

În privinţa zarurilor este interesant de reamintit acel „oraş în patru colţuri" şi „cei patru sacri" în toate variaţiunile, şi de reamintit cele patru mari cicluri ale hinduşilor care sunt numite după feţele unui zar.[5]

Lydus (*De Mensibus*, p. 82) ne spune că oglinda simbolizează cerul, iar mingea pământul, dar oglinda este mai degrabă acea parte a învelişului lumii care-i numită uneori „lumină astrală."

Merele de aur ale Hesperidelor ar putea foarte uşor să reprezinte atomul în formă de inimă descris de clarvăzători, iar lâna de aur simboliza probabil mantia superioară a iniţierii, aşa cum pielea de căprioară o simboliza pe cea inferioară.

Lira orfică

Lira orfică era lăuta cu şapte corzi a lui Apollo. Instrumentele muzicale preferate ale grecilor erau tetracordul şi heptacordul, sau lirele cu patru şi şapte corzi. Antichitatea

[5] În legătura cu pătratul sau cubul vezi „Lira Orfică," *infra.*

mai timpurie îndrăgea tetracordul, şi Gesner (*Orph.*, 226, n.) face referinţă la o imagine găsită în ruinele din Herculane care prezintă forma originală a lirei ca un triunghi.

Se consideră că lira cu şapte corzi a fost inventată de către Orfeu sau Pitagora.

Se spune că pitagoricienii ar fi construit tetracordul pe arhetipul celor patru elemente, iar heptacordul pe cel al celor şapte sfere planetare.

Nicomachus Pitagoreul (*Theol. Arith.*, vii. 51) spune: „Există patru elemente şi trei intervaluri care le despart, pe când Linus teologul zice în chip mistic că ‚patru surse ţin totul cu legături întreite.' Aceasta deoarece focul şi pământul sunt în proporţie geometrică una faţă de alta: precum pământul este faţă de aer la fel şi apa este faţă de foc, şi precum focul de aer şi apa faţă de pământ."

Aceste sunt puse admirabil în ordine de către Proclus, după cum urmează:

Foc Subtil, Acut, Mobil	*Aer* Subtil, Obtuz, Mobil
Apă Dens, Obtuz, Mobil	*Pământ* Dens, Obtuz, Imobil

Aşadar tetracordul eproducea proporţiile armonice dintre elemente şi era utilizat pentru anumite aşa zise scopuri magice.

Heptacordul reprezenta armonia sferelor planetare. Despre Pitagora se spune că ar fi avut adevărata cunoaştere a acestei armonii cât timp era înafara corpului. Precum scrie Simplicius (on Aristotle, *De Cælo.*, ii.): „Dacă oricine, asemeni lui Pitagora, despre care se spune că ar fi auzit această armonie, s-ar elibera de corpul său pământesc, şi în vehiculul său luminos, cu toate simţurile pe care le conţine purificate, ori printr-o soartă bună, sau printr-o perfecţiune rezultând din lucrări sacre [teurgie], unul ca acesta va vedea lucrurile invizibile altora şi va auzi lucrurile inaudibile altora."

Taylor (*Theor. Arith.*, p. 244, n.; vezi şi *Myst. Hymns,* p. 82, n.) ne spune că, potrivit acestei psihologii, „sufletul are trei vehicule, unul eteric, altul aerian şi al treilea pământesc. Primul (simbolizat prin stele), care este luminos şi ceresc, e concrescut cu esenţa sufletului, şi în el rezidă singur într-o stare de extaz. În al doilea el suferă pedepsele păcatelor sale după moarte. Şi din al treilea el devine un locuitor al pământului."

Mai departe, în Introducerea la *Timaios* (*Plat. Works,* ii. 452), el scrie: „Sufletul este unit cu acest corp brut prin două vehicule, dintre care unul este eteric şi celălalt aerian, şi dintre acestea cel eteric este simplu şi imaterial dar cel aerian este simplu şi material; şi acest corp pământesc dens este compus şi material."

„Sufletul" aici este sfera monadică a individualităţii.

Aşa cum tetracordul era acordat la sfera sublunară şi trezea forţele corespunzătoare aducându-le în relaţie cu corpul brut, tot astfel heptacordul era acordat armoniei

sferelor planetare şi aduceau corpul subtil sau aerian în contact sensibil cu puterile lor. Pitagora, în doctrina sa despre armonia sferelor, numea intervalul dintre Lună şi Pământ un ton, dintre Lună şi Mercur jumătate de ton, dintre Mercur şi Venus tot jumătate de ton, de la Venus până la Soare un ton şi jumătate, de la Soare la Marte un ton, de la Marte la Jupiter jumătate de ton; de la Jupiter la Saturn jumătate de ton, de la Saturn la Zodiac sau Sfera Ineratică un ton.

Platon, în *Timaios*, urmându-l pe Pitagora, descompune Sufletul Lumii conform unor numere, îl leagă prin analogii şi rapoarte armonice, inserează în el principiile prime ale figurilor geometrice, linia dreaptă şi cea curbă, care, în mişcare, generează spiralele şi „mişcă intelectual cercurile pe care acesta le conţine" (Taylor, *Theor., Arith.,* xiv). Mişcarea sferelor planetare este spiralată şi potrivită, spune Taylor (Introd. „*Timaios*," *Plat. Works,* ii. 446), „deoarece este un medium între mişcările drepte ale elementelor şi mişcarea circulară a sferei ineratice a stelelor fixe; căci o spirală reprezintă o combinare a liniei drepte şi a cercului."

Mai mult, cele şapte „graniţe" ale tuturor numerelor sunt pre-existente în Suflet, şi acestea sunt:

1, 2, 3, 4, 8, 9, 27 sau 1, 2, 3, 2^2, 2^3, 3^2, 3^3.

Dintre aceste numere 1, 2, 3, sunt repartizate Sufletului Lumii în aspectul său intelectual sau spiritual, şi semnifică sălăşluirea sa în, plecarea din şi întoarcerea la sine însuşi; acestea în ceea ce priveşte naturile primare. Naturile intermediare sau subtile sunt direcţionate provi-

dențial în evoluția și involuția lor de către Sufletul Lumii, ele înaintează conform puterii celui de-al patrulea termen (4), „care posedă puteri generative," și se întorc conform celei de-a cincea (9), „care le reduce la unu." În final, și naturile solide sau brute sunt direcționate providențial în procesia lor conform numărului 8, și în conversia lor conform numărului 27 (vezi Taylor, *loc. cit.*, p. 442).

Așadar ajungem la acest tabel:

	↓ 1 ↑	
Eteric	2^1 3^1	Spiritual
Planetar	2^2 3^2	Psihic
Sublunar	2^3 3^3	Fizic

Punctul central de stabilitate care rămâne este 1; 2 este numărul diviziunii și al diferențierii, al avansării sau evoluției; 3 este numărul unificator, al integrării, al întoarcerii sau conversiei sau involuției. În aranjamentul de mai sus puterile sau indicii numerelor reprezintă planurile, iar numerele în sine direcția forțelor. Cheia misterioaselor numere pitagoreice aici ar trebui căutată. Ar trebui totuși să ne reamintim că $x^0=1$, așadar $2^0=1$ și $3^0=1$. Deci 1 reprezintă planul non-diferențierii. Coloana 2 reprezintă evoluția vehiculului, iar coloana 3 dezvoltarea conștiinței.

Mai departe, „așa cum primele numere, 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27, reprezentau acele puteri ale sufletului în care acesta sălășluiește, din care avansează și la care se întoarce, și cauzează procesia și conversia părților universului – tot

astfel în numerele secunde, sesquiterțiul, sesquialterul, și alte rapoarte constituie podoaba cea mai minunată a lumii; și cât timp ele subzistă ca întreguri, împodobesc părțile părților lor" (Taylor, *ibid.*, p. 443.)

Aceste numere secundare sunt date (p. 440) ca:

6	
8	9
9	12
12	18
16	27
18	36
24	54
32	81
36	108
48	162

Reducând aceste numere la factorii lor primi, și punându-l pe 6 la începutul fiecărei coloane ajungem la următorul rezultat interesant:

$2^1 \times 3^1$	$3^1 \times 2^1$
2^3	3^2
$2^0 \times 3^2$	$3^1 \times 2^2$
$2^2 \times 3^1$	$3^2 \times 2^1$
2^4	3^3
$2^1 \times 3^2$	$3^2 \times 2^2$
$2^3 \times 3^1$	$3^3 \times 2^1$
2^5	3^4
$2^2 \times 3^2$	$3^3 \times 2^2$

Desigur, aceste serii pot fi continuate la infinit; dar Taylor nu oferă decât doua seturi a câte cinci termeni fiecare. În muzică acestea îmbrăţişează ceea ce sunt numite cele cinci simfonii, adică: (1) diatessaronul, sau proporţia sesquiterţă, compusă din două tonuri şi un semiton; (2) diapentul sau proporţia sesquialteră, compusă din trei tonuri şi un semiton; (3) diapazonul sau proporţia dublă, constând din şase tonuri; (4) diapazonul diapent, constând din nouă tonuri şi un semiton; şi (5) disdiapazonul sau proporţia cvadruplă, care conţine douăsprezece tonuri. Asta ţinea de ceea ce în muzică se numea „sistemul superior," conţinând două octave, gama vocii umane.

Proporţia sau raportul sesquialter este atunci când un număr conţine pe altul şi jumătatea sa, sau 3: 2; proporţia sesquiterţă este când un număr conţine un altul şi o treime din el precum 4: 3; porporţia sesquioctavă este atunci când un număr conţine un altul şi o optime a lui precum 9: 8.

Cercetând tabelul de mai sus găsim că toate rapoartele sunt formate într-o manieră perfectă, fiind generate din cele şapte „graniţe," aşa cum s-a arătat în numeraţia Sufletului Lumii de mai sus. Aceste numere 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27 conţin două tetrade (*tetraktys*), cum urmează:

$$\begin{Bmatrix} 1. & 2. & 4. & 8. \\ 1. & 3. & 9. & 27. \end{Bmatrix}$$

Acestea sunt tetrada pară şi cea impară, deoarece monada este considerată ca fiind şi pară şi impară. Theon din Smyrna (*Math.*, p. 147, citat de Taylor, *Theor. Arith.*,

p. 186) ne spune că: „Tetrada nu era onorată de către pitagoreeni doar pentru că toate simfoniile se găseau în ea, ci fiindcă pare să conţină natura tuturor lucrurilor." Aşadar jurământul lor faimos era: „Mă Jur pe Cel ce ne-a sădit în suflet sacra tetradă, izvor al etern curgătoarei naturi."

În aceste numere se găsesc rapoartele perfecte ale simfoniilor, şi în ele un „ton este înţeles." „Tonurile" diferenţei dintre „planete" şi „sfere" menţionat mai înainte îşi au locul aici.

Taylor ne spune mai departe (*ibid.*, p. 187) cu privire la tetradă: „Monada (1) conţine principiul productiv al unui punct, dar următoarele numere (termenii secunzi), 2 şi 3, conţin principiul unei laturi, deoarece sunt necompuse, şi mai întâi sunt măsurate cu monada, şi, natural, alcătuiesc o linie dreaptă. Termenii terţi sunt 4 şi 9, care sunt la putere suprafeţe pătrate deoarece sunt egale în mod egal. Al patrulea set de termeni este reprezentat de către 8 şi 27 care, fiind egale egale egal, sunt la putere un cub.

De aici reiese că aceste numere şi această tetradă reprezintă creşterea dintr-un punct într-un solid, deoarece o latură urmează după un punct, o suprafaţă după o latură şi un solid dintr-o suprafaţă. Din aceste numere şi Platon, în *Timaios,* constituie sufletul. Dar ultimul dintre aceste numere, 27, este egal tuturor numerelor ce îl preced, deoarece 1+2+3+4+8+9=27. Sunt, aşadar, două tetrade de numere, una care subzistă prin adunare, iar cealaltă prin înmulţire, şi cuprind rapoarte muzicale, geometrice şi aritmetice din care constă şi armonia universului."

Din toate acestea rezultă că Lira lui Apollo este ceva cu mult mai mult decât un simplu instrument muzical, deşi într-adevăr tetracordul şi heptacordul pitagoricienilor şi al orficilor erau bazate pe o cunoaştere ştiinţifică a armoniilor universului; şi că miturile conectate cu această liră nu aveau nimic de a face cu un „om primitiv" imaginar producând muzică barbară dintr-o scoică de ţestoasă şi nişte corzi.

Dimpotrivă, Lira lui Apollo este armonia echilibrată a sferelor naturii în evoluţie, şi ţine de misterele creaţiei divine. Mai mult, precum omul este oglinda universului, el poate să-şi acordeze propria natură la cea a naturii divine, şi prin astfel de mijloace să devină la rândul lui creator şi stăpân al puterilor cosmice. Dar pentru a putea face aceasta, el trebuie să urmeze Calea Purificării şi să urmeze acea Viaţă Orfică despre care câteva detalii vor fi prezentate în următorul capitol.

Capitolul IX

Disciplină și psihologie orfică

Moralitatea

Pentru a putea avea o oarecare imagine despre moralitatea orfică, vom oferi câteva detalii despre disciplina pitagoreică, care este de aceeași natură cu cea a comunitățile orfice. Datele au fost preluate într-o anumită măsură din *Histoire des Religions de la Grèce* a lui Maury (iii. 367 *et sq.*)

Trebuie în primul rând să ne oferim cu totul Zeului. Când un om se roagă nu ar trebui niciodată să ceară vreun anume beneficiu, fiind complet conștient că va primi totul la care este el îndreptățit, conform înțelepciunii Zeului și nu dorințelor sale egoiste (Diod. Sic., ix. 41). Numai prin virtute poate ajunge un om la binecuvântare, și acesta este privilegiul exclusiv al unei ființe raționale (Hippodamus, *De Felicitate,* ii., Orelli, *Opusc. Græcor. Sent. et Moral.,* ii. 284).

Omul, din propria sa natură, nu este nici bun nici fericit, dar el poate să devină astfel prin învățarea doctrinei adevărate (μαθήσιος καὶ προνοίας ποτιδέεται – Hippo., *ibid.*). Cea mai sacră datorie este pietatea filială. „Zeul îl copleșește cu binecuvântări pe cel care îl onorează

pe autorul zilelor sale" – spune Pampelus (*De Parentibus*, Orelli, *op. cit.*, ii. 345). Nerecunoştinţa faţă de părinţi este cel mai negru dintre toate păcatele, scrie Perictione (*ibid.*, p. 350), despre care se spune că ar fi fost mama lui Platon.

Puritatea şi gingăşia tuturor scrierilor pitagoreice era remarcabilă (Ælian, *Hist. Var.*, xiv. 19). În tot ce se preocupă de castitate şi căsătorie, principiile lor sunt de o puritate totală. Pretutindeni marele învăţător recomandă castitatea şi cumpătarea; dar în acelaşi timp, el spune că cei căsătoriţi ar trebui să devină mai întâi părinţi, înainte de a duce o viaţă de celibatari absoluţi, pentru ca odraslele lor să fie născute în condiţii favorabile continuării vieţii sfinte şi succesiunii Ştiinţei Sfinte (Jamblichus, *Vit. Pythag.*, şi Hierocl., ap. Stob. *Serm.*, xlv. 14).[1]

Adulterul era condamnat cât se putea de sever (Jamb., *ibid.*). Mai mult decât atât, cel mai blând tratament al femeii era poruncit bărbatului, deoarece nu a luat-o să-i fie pereche „în faţa Zeilor"?[2]

Căsătoria nu era o uniune animalică, ci o legătură spirituală. Aşadar, la rândul ei, soţia trebuia să-şi iubească soţul mai mult decât pe ea însăşi, şi să îi fie în toate devotată şi supusă. În continuare este interesant de remarcat că cele mai bune caractere printre femei care ne sunt prezentate

[1] Această regulă este extrem de interesantă deoarece este identică cu cea care se găseşte şi în *Manava Dharma Shastra*, codul indian. Înainte ca un bărbat şi o femeie să renunţe la sarcinile familiei şi să se devoteze complet vieţii religioase, ei trebuiau să devină părinţi şi să îndeplinească sarcinile vieţii de familie.

[2] Vezi Lascaux, „Zur Geschichte der Ege bei den Griechen," în *Mém. de l'Acad. de Bavière*, vii. 107, *sq.*

din Grecia antică au fost formate în şcoala lui Pitagora, şi acelaşi lucru este valabil şi pentru bărbaţi. Autorii antichităţii erau de acord că această disciplină a izbutit să producă cele mai înalte exemple nu doar de castitate şi sentimente pure, dar şi de simplitate a manierelor, o delicateţe şi o înclinaţie pentru preocupări serioase fără egal. Acestea sunt recunoscute până şi de autorii creştini (vezi Iustinian, xx. 4).

Femeile care intrau în această şcoală îşi lepădau podoabele şi îşi închinau bijuteriile Herei, aşa cum solicitanta, luând vălul în Biserica Romano-Catolică îşi oferă veşmintele Fecioarei Maria.

Printre membrii acestei şcoli ideea de dreptate le călăuzea toate faptele, în timp ce păstrau cea mai strictă toleranţă şi compasiune în relaţiile lor. Căci dreptatea este principiul întregii virtuţi, după cum Polus (ap. Stob., *Serm.*, viii. ed. Schow, p. 232) învaţă: este justiţia care menţine pace şi echilibru în suflet; este mama bunei rânduieli din toate comunităţile; aduce armonie între soţ şi soţie, iubire între maestru şi discipol.

Cuvântul unui pitagorician era şi angajamentul său. Şi în cele din urmă un bărbat trebuie să trăiască în aşa fel încât să fie întotdeauna pregătit să moară (Hyppolytus, *Philos.*, vi.).

Aceasta era disciplina exterioară, dar pentru discipolii dedicaţi existau reguli şi mai stricte, dintre care unele au fost păstrate, deşi amestecate cu lustruiri ale scriitorilor care erau complet ignoranţi asupra ce însemna cu adevărat disciplina secretă.

Disciplina interioară

Discipolilor le era interzis să frecventeze locurile aglomerate sau să se spele în public. Vinul le era interzis. Dimineața mâncarea lor consta numai din pâine și miere; seara mâncau legume și unii spun că, ocazional, carnea unor anumite animale. Înaintea fiecărei mese existau anumite ceremonii purificatoare, însoțite de arderea unor arome și închinarea unor libații. La anumite ore erau citiri în comun. Cei mai tineri citeau cu voce tare; cel mai în vârstă prezida asupra acestei întruniri și seara le reamintea tuturor de regulile principale ale ordinului. Înainte de a se retrage la odihnă, fiecare se supunea unei introspecții intense. De asemenea existau și anumite exerciții fizice ce trebuiau efectuate.

La intrarea în școală, fiecare neofit își dăruia proprietatea fondului comun, dar dacă pentru orice motiv se retrăgea, acestea i se returnau. Discipolii purtau o robă simplă, albă, strânsă cu o coardă de in, și nu purtau niciodată îmbrăcăminte din piele. Pentru a accede la disciplina interioară erau necesare o reputație impecabilă precum și o dispoziție egală și împăcată. Exista, așadar, o perioadă de probă în care anumite purificări și înfrânări trebuiau suportate.

Înainte de a dobândi cunoașterea completă a regulilor interne existau trei grade de care neofitul trebuia să treacă. Timp de doi ani, cel supus încercării trebuia să asculte fără să își deschidă gura, dedicându-se total memo-

rizării învăţăturilor dobândite. Era numit Ascultătorul (ἀκουοτικός). Apoi el ajungea la cel de-al doilea grad şi în rândurile Matematicilor (μαθηματικοί), unde discipolul învăţa sensul geometriei adevărate şi al muzicii, precum şi semnificaţia naturii numărului, a formei, culorii şi a sunetului.

Dar ce erau Matematicii la origine? Răspunsul la această întrebare importantă ne este dat în mod admirabil

[1] de către Proclus: „Pitagoreicii credeau că întregul obiect al *mathesis* este aducerea de minte,[3] dar nu inserată în suflete în mod extern aşa cum fantasmele obiectelor sensibile sunt imprimate în imaginaţie, nici în mod întâmplător asemeni cunoaşterii ce rezultă din opinie, *ci stârnită într-adevăr de lucrurile aparente şi exercitată interior prin puterea de raţionare convertită la ea însăşi.* [...] Mathesis, aşadar, este reminiscenţa principiilor eterne productive inerente sufletului; şi ştiinţa matematică din acest punct de vedere este cunoaşterea ce facilitează reamintirea acestor principii" (Taylor, *Theor. Arith.*, pp, xxvi. xxvii.).

În cele din urmă studentul trecea la al treilea grad, şi era primit printre Physici (φυσικοί), care învăţau natura interioară a lucrurilor şi misterele cosmogoniei şi metafizica adevărată. În acest grad condiţia tăcerii nu mai era impusă şi studentul putea pune întrebări. Era permisă numai celor care se dedicaseră vieţii ascetice şi cărora Pitagora le comunica detaliile practice ale învăţăturii inte-

[3] Adică, recuperarea cunoaşterii pierdute, plecând de la ipoteza că sufletul este cu adevărat nemuritor, şi în consecinţă a avut o existenţă înaintea vieţii curente.

rioare; ceilalți învățau despre sistem numai ca schiță și numai cât erau capabili să înțeleagă (Proclus, *Tim.*, ii. §92, Schneider, p. 217; *Parmen.*, v. p. 310). Instruirea esoterică nu era scrisă ci memorată, și consta din simboluri și axiome enigmatice, care erau ulterior explicate. Fragmentele acestor învățături care au supraviețuit până la noi se spune că ar fi fost scrise ulterior.

Întreaga perioadă de probă dura cinci ani, și femeile erau admise la fel ca și bărbații.

Viața trăită împreună dezvolta un sentiment puternic de frăție adevărată, și în cazul în care unul dintre membri își pierdea proprietatea ceilalți împărțeau bunurile cu el. Dacă exista pricină de dispută, certăreții trebuiau să găsească metodă de împăcare înaintea apusului, practic să se conformeze poruncii „Nu lăsa soarele să apună peste mânia ta".[4] Un cuvânt de la instructor era de ajuns să rezolve puncte de vedere în dispută, dând naștere frazei *ipse dixit*, „Maestrul a spus".[5]

Macrocosmul și Microcosmul

Întreaga psihologie orfică era bazată pe axioma că omul are în el, potențial, suma și substanța universului. Fiecare lucru era însuflețit, nu exista loc din univers fără

[4] Lucrul acesta ne reaminteşte puternic de Ordinul lui Buddha şi ne face să dăm şi mai multă crezare legendei că Pitagora chiar l-a întâlnit pe Gautama Sakymuni în India. (compară *Pythagoras und die Inder*, de Dr. L. v. Shroeder, Leipzig, 1884.)

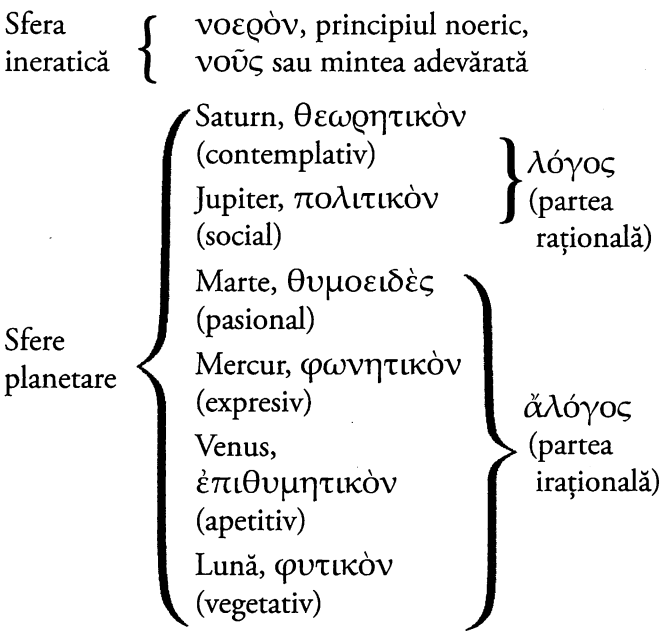
[5] Vezi pentru viața orfică și Fraguier, „Sur la vie Orphique," în *Mém. Acad. Paris, iv. 117.)*

viaţă de vreun fel (πᾶν εἶναι σῶμα ἔμψυχον – Philoponus, *De. An.*, i.). Şi din nou, „rasa oamenilor şi a zeilor este una" (Pindar, care era pitagorean, citat de Clemens, *Strom.*, v. 709). Aşadar universul era un „vieţuitor" sau un lucru „însufleţit." Soarele îi este inima, luna ficatul ş.a.m.d. (Plutarh, *De Fac. lun.*, xv.).

Aşadar omul a fost numit microcosmul sau lumea mică, ca să fie distins de univers sau lumea mare. Aşadar se face referire la om ca fiind „vieţuitorul mic" (ζῶον μικρόν – Galen, *De Usu Part.*, iii. 10); „lumea mică" (ἄνθρωπος βραχὺς κόσμος – Philo, *De Vit. Mos.*, iii. 673. D), sau „cerul mic" (Philo, *De Mund. Opif.*, p. 18. E); „diacosmosul mic" (μικρὸν διάκοσμον – Porphyry, Stob., *Serm.*, xxi. 185); „lumea inferioară" (*minorem mundum* – Solin., c. v.); ş.a.m.d. Şi precum omul era Universul Mic, aşa şi universul era Omul Mare (Philo, *Quis Rer. Div. Hær.*, p. 502. C).

Aşadar îl găsim pe Proclus (*Tim.*, i. 348) spunându-ne că trebuie mai întâi să vedem omul ca pe micul univers, „deoarece el are şi o minte şi o raţiune (*logos*), un corp divin şi unul vremelnic, asemeni universului; de fapt, întreaga sa constituţie este analogă universului. În consecinţă sunt unii care susţin că principiul său noeric corespunde cu sfera ineratică, aspectul contemplativ al raţiunii sale cu Saturn, şi aspectul social cu Jupiter, în timp ce principiul său iraţional sau natura sa pasională corespunde cu Marte, cea expresivă cu Mercur, cea apetitivă cu Soarele şi cea vegetativă cu Luna; şi tot aşa vehiculul său radiant corespunde cu cerul şi acest corp muritor cu sfera elementală (sau sublunară)."

Aşadar avem corespondenţele date cu sferele ineratice şi planetare, deşi Soarele ţine din greşeală locul lui Venus, caracteristicile sale proprii fiindu-i omise; ajungem aşadar la următorul tabel:



Primele trei caracteristici sunt cele ce deosebesc omul de animal: pasionalul este partea sufletului în care se găseşte curajul, mânia şi cele similare, şi este superior apetitivului, loc al dorinţelor şi afecţiunilor; expresivul este conectat cu abilitatea de a vorbi şi sunetul în general; vegetativul este cel conectat cu principiul suprem al universului numit „natură" (φύσις) care a fost descris anterior şi dovedit să fie identic cu „astralul" sau forţele subtile formatoare sau învelişul lumii.

Diversele „vehicule" (ὀχήματα) vor fi abordate ulterior, între timp, următorul citat din Macrobius (*Somnium,* I. xii. 63) va clarifica şi mai mult afirmaţiile lui Proclus: „Sufletul (spune el), fiind căzut din sfera ‚stelelor fixe' şi ‚Calea Lactee' în sferele planetare, dezvoltă, pe parcursul acestei căderi prin ele, o fază curioasă de mişcare [sau conştiinţă] în fiecare, pe care o va dobândi permanent prin exerciţiu: [astfel se dezvoltă] în sfera lui Saturn, raţiunea şi intelectul (*ratiocinationem et intelligentiam*); în cea a lui Jupiter, puterea organizării (*vim agendi*); în cea a lui Marte pasiunea (*animositatem*); în cea a Soarelui, puterea emoţiei şi a convingerii (*sentiendi opinandique naturam*); în cea a lui Venus, principiul dorinţei (*desiderii motum*; în sfera lui Mercur, puterea exprimării şi interpretării senzaţiilor (*pronunciadi et interpretandi que sentiat*); în final i se antrenează puterea de a semăna şi dezvolta corpuri [puterile generării şi concepţiei] la intrarea în globul lunar."

Macrobius adaugă termenii tehnici greceşti originali, care ne conduc la următoarele caracteristici şi corespondenţe planetare:

Saturn: raţional (λογικὸν) şi contemplativ (θεωρητικὸν).
Jupiter: energic sau practic (πτακτικὸν)
Marte: pasional sau curajos (θυμικὸν)
Soare: senzaţional şi imaginativ (αἰσθητικὸν, φανταστικὸν)
Venus: dezideraţiv (ἐπιθυμητικὸν)

Mercur: interpretativ (ἑρημνευτικὸν)
Lună: conceptiv şi generativ (φυτικὸν)[6]

Macrobius se pare că a trăit pe la începutul secolului al V-lea d.Hr., aparţinând aşadar generaţiei anterioare lui Proclus.

Această trecere a sufletului prin planete este numită uneori Scara lui Mithra (*Scala Mithraica*), sau Scările cu şapte Portaluri. Multe alte analogii sunt date, de exemplu, între planete şi membrele corpului, constituţia corpului şi elemente, etc. Dar cea mai importantă dintre învăţăturile psihologiei antice este cea care discută Corpul Subtil.

Corpul subtil[7]

Philoponus (*Proœm. in Aristot. de An.*) ne spune că partea raţională a sufletului poate fi separată de orice fel de corp, dar că partea iraţională, deşi separabilă de corpul fizic, are un alt vehicul subtil care se numeşte „corpul spiritual." Principiul iraţional nu îşi datorează existenţa corpului fizic, deoarece, când sufletul părăseşte acest corp, partea iraţională continuă să-şi păstreze „corpul spiritual" ca vehicul şi substrat. Acest „corp spiritual" este compus din „elemente," dar este o predominanţă a „elementului" „aer,"

[6] Vezi şi Taylor, „Restoration of the Platonic Theology," anexat la *Proclus on Euclid,* ii. 288 n.

[7] Sunt într-o oarecare măsură dator textelor citate de Cudworth în *Intellectual System* (iii. 506, *seqq.*, ed. 1820) pentru informaţiile care urmează.

aşa cum în corpul fizic există o predominanţă a „pământului." În consecinţă este numit corpul aerian. Acesta este corpul care trece în lumea invizibilă după moarte.

Philoponus continuă: „Se crede, sau mai bine spus se ştie, că sufletul nostru, după ce iese din corp, trece în lumea invizibilă, pentru a-şi ispăşi acolo pedeapsa pentru păcatele vieţii trecute. Providenţa nu se interesează doar de existenţa noastră ci şi de buna noastră existenţă. Aşadar un suflet care a decăzut într-o stare contrară naturii sale nu este neglijat, dar întâmpinat cu o grijă corespunzătoare. Şi având în vedere că această eroare s-a născut din cauza dorinţei de senzaţii plăcute, din necesitate, trebuie purificat prin durere. [...] Dar dacă sufletul ar fi lipsit de corp nu ar putea să sufere. [...] Este absolut necesar, aşadar, să aibă un fel de corp ataşat. [...] Acesta este corpul spiritual, şi în el, ca într-un pământ, naturile pătimaşă şi senzitivă ale sufletului sunt înrădăcinate."

Dacă sufletul ar fi eliberat complet de acestea el ar fi eliberat de naştere şi ar fi „purtat în sus la acele regiuni cereşti superioare".

Philoponus explică apoi spectrele, fantomele etc. prin intermediul acestui corp subtil. El adaugă faptul că ar trebui să ne abţinem de la o dietă viciată şi grea deoarece, afirmă înţelepţii antici, „în felul acesta corpul subtil devine dens şi gras, iar sufletul devine mai vulnerabil în faţa pasiunilor."

Am să citez versiunea lui Cudworth a următorului pasaj pentru a nu lăsa loc de bănuială că textul este folosit pentru a susţine vreun punct de vedere preconceput.

„Ei adaugă la acestea că există şi un fel de viaţă vegetativă şi plastică (τῆς φυτικῆς ζωῆς) exercitată de către suflet, în acele corpuri vaporoase, spirituale, după moarte; şi ele hrănindu-se, dar nu în acelaşi mod ca aceste corpuri brute, pământeşti, dar prin vapori; şi nu prin membre şi organe, dar prin întreg (precum un burete)[8], îmbibându-se pretutindeni cu vapori. Motiv pentru care cei înţelepţi vor avea grijă să aibă o dietă mai slabă şi uscată, pentru a-i permite corpului spiritual (care se găseşte în interiorul corpului brut) să rămână liber de înfundări şi îngrăşare. Mai mult decât atât, aceşti înţelepţi din vechime treceau prin ritualuri cathartice sau epurări cu acelaşi scop: aşa cum acest corp pământesc este spălat de apă, la fel şi acest corp spiritual este curăţat de vaporii cathartici, unii dintre aceşti vapori fiind hrănitori, alţii purgativi.[9]

În plus, aceşti antici spuneau despre acest corp spiritual că nu era ceva organizat, ci funcţiona ca un întreg în fiecare parte la fel, exercitând toate funcţiile simţului, sufletul auzind şi văzând, percepând toate sensibilele de peste tot. Din care cauză Aristotel susţinea în tratatul său *Metafizica* că există un singur simţ şi un singur senzorial; el vroia să spună, despre acest senzorial, că ar fi spiritul, sau corpul subtil vaporos, în care puterea senzitivă, prin întreg, percepe şi înţelege toate variaţiunile sensibilelor. Şi dacă e aşa, cum se face că acest spirit apare în morminte alcătuit cel mai adesea sub formă umană, dar uneori sub

[8] Endosmoză şi exosmoză.

[9] Acestea explică epurările şi purificările simbolice din Misterii.

forma unor animale? La aceasta cei din vechime au răspuns: apariţia lor atât de des în formă umană este din pricina îngrăşării lor prin dietă rea şi nepotrivită, ca şi cum forma exterioară a corpului s-a imprimat asupra lor, aşa cum cristalul se formează şi preia culoarea acelor lucruri din care este făurit, sau reflectă imaginea lor; şi faptul că au şi alte forme provine din puterea uimitoare a sufletului, care poate, oricând doreşte, să schimbe forma corpului spiritual: căci, fiind vaporos, când este condensat şi fixat, el devine vizibil; şi din nou invizibil; şi dispărând din vedere atunci când se dilată şi se rarefiază."

Aceşti antici ne învaţă mai departe că sufletul nu acţionează muşchii, etc. ai corpului ci acţionează asupra „spiritelor animale" care sunt „instrumentele cele mai apropiate ale simţului şi capriciului"; aşadar Porfir (*De Ant. Nymph.*, pp. 257, 259) ne spune că „sângele este hrana şi alimentaţia spiritului (adică acel corp subtil numit spirit animal), şi că acest spirit este vehiculul sufletului."

Dar pe lângă corpurile fizice şi subtile, mai există un alt tip de corp sau veşmânt de un ordin cu mult superior, „aparţinând în special acelor suflete care, [...] sunt purificate şi curăţate de afecţiuni, dorinţe şi pasiuni corporale." Este vorba despre augoides.

Augoeides

Acest augoeides este descris de acelaşi Philoponus precum urmează:

Sufletul îşi continuă drumul în corpul său terestru sau în vehiculul aerian „până când s-a purificat şi apoi este

purtat în sus şi eliberat de naştere. Apoi, se spune că îşi leapădă naturile pasională şi senzuală odată cu vehiculul spiritual. Căci, pe lângă acesta, există un altul care este unit în eternitate cu sufletul, un corp ceresc, deci etern, pe care ei îl numesc corpul radios sau astral (αὐγοειδὲς ἢ ἀστροειδὲς). Deoarece sufletul, fiind de o natură mundană (sau cosmică), trebuie în consecinţă să aibă un anumit locus pe care îl administrează, având în vedere că este parte din cosmos. Şi pentru că este într-o stare de mişcare perpetuă şi trebuie să îşi continue activitatea, este necesar să aibă permanent un corp ataşat de el pentru a-l menţine în viaţă. Aşadar ei spun despre suflet că are întotdeauna [cât timp este manifestat] un corp strălucitor sau radios."

La fel vorbeşte şi Proclus (*Tim.*, p. 290): „Sufletul omenesc are un vehicul eteric (ὄχημα αἰθέριον) ataşat, cum ne spune Platon, zicând că Creatorul l-ar fi pus într-un vehicul (sau trăsură, ὄχημα). Este necesar ca fiecare suflet, înaintea acestor corpuri muritoare, să folosească vehicule eterne şi rapide, deoarece el este în simpla-i esenţă mişcare." Şi din nou (*ibid.*, p. 164): „Cât timp ne aflăm pe culmi nu avem nevoie de acestea care sunt divizate în organe, pe care le avem acum coborând în naştere; vehiculul radios este suficient, deoarece toate simţurile sale sunt unite."

Mai mult decât atât, Platon însuşi, în *Epinomis* scrie despre un om bun după moarte: „Afirm cu convingere, în glumă cât şi cu toată seriozitatea, că un astfel de om (dacă

în moarte i-am rezolvat destinul) nu va mai avea simţuri multiple precum avem noi, dar va poseda un corp uniform, şi devenind unul, din multe va obţine fericirea."

Hierocles, în Comentariul său (pp. 214, 215) asupra Versurilor de Aur ale lui Pitagora, ne spune că oracolele numesc acest augoeides „vehiculul subtil" al sufletului (ψυχῆς λεπρὸν ὄχημα). Oracolele sunt desigur chaldeene, acest lucru fiind dovedit de faptul că, din ce a fost păstrat, se referă la cele două învelişuri ale sufletului în modul lor enigmatic, precum urmează: „Nu spurca spiritul şi nici să nu transformi planul în solid." „Spiritul" este, evident, corpul vaporos şi „planul" strălucitor, deoarece, după cum am învăţat din matematica pitagoreică, punctul a generat linia, linia planul sau suprafeţele, şi suprafeţele solidul. Aceasta este şi părerea lui Psellus, care, în al său Comentariu la Oracole, scrie: „Chaldeenii îmbrăcau sufletul cu două veşminte; pe primul îl numeau spiritual, care este ţesut pentru el din corpul sensibil; celălalt este radios, subtil şi impalpabil, pe care l-au numit planul." Acesta este un termen foarte potrivit, deoarece el semnifică faptul că nu urmează regulile corpurilor solide. Hierocles susţine în continuare că acest corp strălucitor este vehiculul spiritual al părţii raţionale sufleteşti, pe când corpul vaporos este cel al părţii iraţionale; de aceea el îl numeşte pe primul pneumatic (πνευματικὸν) şi pe al doilea corpul psihic (σῶμα ψυχικὸν), utilizând aceeaşi nomenclatură ca aceea a lui Pavel (I *Cor.,* xv. 44).

Synesius (*De Insomniis,* p. 140) numeşte acest augoeides „corpul divin" (θεσπέσιον σῶμα); şi Virgiliu

în *Eneida* (vi.) vorbeşte despre el ca „senzorialul pur eteric" (*purum [...] ætherum sensum*) şi o „suflare înflăcărată pură" (*aurai simplicis ignem*).

Dar sufletul nu posedă acest corp strălucitor abia după moarte, ci şi pe parcursul vieţii. Astfel Suidas (*sub. voc.*, αὐγοειδὴς) scrie: „Sufletul deţine un vehicul strălucitor, care mai este numit şi „cel de stea" şi „etern." Unii spun că acest corp radios este închis în acest corp fizic în cap." Asta se potriveşte cu afirmaţiile lui Hierocles (p. 214, ed. Needham), că „acest augoeides este în corpul nostru fizic, muritor, inspirând viaţa într-un corp neînsufleţit, şi conţinând armonia ce rezultă" – asta vrând să spună că este „corpul cauzal" al sufletului, în care destinul său, sau mai degrabă toate seminţele cauzalităţii trecute, sunt conţinute. Acesta este „sufletul-filament" cum este uneori numit „corpul" ce trece de la o întrupare la alta.

Şi precum corpul vaporos sau subtil putea fi purificat sau separat de cel fizic, la fel se întâmpla şi cu cel strălucitor sau radios, augoeides. Aceste purificări aveau un caracter foarte înalt şi ţineau de arta telestică şi de teurgie, precum ne informează Hierocles (*ibid.*). Prin mijlocirea acestora purificarea care are loc pentru mulţi după moarte devine accesibilă câtorva aici, pe pământ, care pot elibera corpul strălucitor de vehiculul inferior şi să devine conştienţi de lucruri cereşti câtă vreme se mai află pe pământ. Aşadar aceasta este ceea ce Platon defineşte (*Phædo,* p. 378) „filozofia" ca un „exerciţiu repetat al morţii" – adică, mai întâi, o moarte morală a dorinţelor şi pasiunilor corporale, şi

apoi trecerea conştientă şi voluntară prin toate stările conştiinţei, cât timp eşti încă în viaţă, stări pe care sufletul trebuie să le treacă după moarte.

Aşadar sunt patru clase de virtuţi: cea politică sau practică, ţinând de corpul brut, cea purificatoare, ţinând de corpul subtil; cea intelectuală sau spirituală, ţinând de corpul cauzal; şi cea contemplativă, ţinând de unirea supremă cu Zeul. Aşadar Porfir în *Auxiliaries* (ii.) scrie:

„Cel ce lucrează potrivit virtuţilor practice este un om vrednic; dar cel ce lucrează potrivit virtuţilor purificatoare (cathartice) este angelic, sau un demon bun. Cel ce lucrează doar potrivit virtuţilor intelectuale este un zeu, dar cel ce lucrează potrivit virtuţilor paradigmatice este părintele zeilor." [10]

Acest corp strălucitor este principiul individualităţii (*individualis principium*) deoarece, aşa cum susţin egiptenii că fiecare entitate constă dintr-o „esenţă" şi un „înveliş", tot astfel şi Hierocles ne spune că „esenţa raţională, împreună cu vehiculul înrudit, a ajuns în existenţă de la creator, în aşa fel încât nu este nici corp, nici fără corp; şi deşi este incorporală, întreaga sa natură este limitată de un corp."

Hierocles defineşte omul adevărat (p. 212) ca deţinând un suflet raţional cu un corp nemuritor sau înveliş nemuritor, şi numeşte corpul fizic în viaţă „imaginea omului" (εἴδωλον ἀνθρώπον). Mai mult decât atât,

---

[10] Compară *Porphyry the Philosopher to his Wife Marcella*, de Alice Zimmern, pp. 40, 41; compară şi paragrafele introductive ale lui Marinus din *Life of Proclus* şi Plotinus, *En.*, II. ii. „On the Virtues".

el continuă cu afirmația că primul este aplicabil tuturor ființele raționale din univers inferioare Divinității și superioare omului. Aceasta este deci natura daimonilor (îngeri), diferența dintre daimoni și oameni fiind că primii sunt „capabili să coboare până la corpuri vaporoase, dar nu mai departe; cei din urmă fiind capabili să ajungă până la un corp pământesc." (Porphyry, *De Abstin.*, ii. § 38.)

În final Hierocles susține că aceasta era doctrina adevărată și știința sacră a pitagoricienilor și a lui Platon; și Proclus ne spune că această învățătură își avea originea în Orfeu. Din cele de mai sus eu cred că este cât se poate de limpede că cei care au urmat tradițiile lui Orfeu erau cei mai severi dintre moraliști și cei mai practici dintre mistici, posedând o cunoaștere adevărată a științei sacre a sufletului, și predând o psihologie care va trece întotdeauna orice încercare din vremea noastră sau din oricare alta.

Mai multe informații despre aceste vehicule sufleteşti după psihologia platonică pot fi găsite în comentariul lui Proclus şla *Timaios* (Book v., vezi Taylor, Trans., ii. 393, *sq.*, 416 *sq.*, și 436 *sq.*). Următorul (pp. 416, 417) este cel mai important pasaj.

„Sufletele, pe măsură ce descind, primesc de la elemente diferite vehicule: aerian (vaporos), acvatic și pământesc și astfel ajung în cele din urmă în această formă brută. Altfel cum, lipsite de mjloace, ar putea ele să ajungă în acest corp din spirite imateriale? Prin urmare, înainte de a intra

în acest corp ele posedă viaţa iraţională precum şi vehiculul ei, care este alcătuit din elemente simple, şi din acestea ele ajung să fie învestite cu *tumult*, despre care se spune că este străin vehiculului înrudit al sufletelor, şi este compus din veşminte diverse, cauzând îngreunarea sufletelor.

În mod asemănător, cuvântul *aderând* manifestă şi el circumpoziţia externă a unui asemenea vehicul, şi colegarea la natura conţinută într-însul; după care, acest ultim corp, constând din lucruri deosebite şi multiforme, este atârnat de suflete. Cum ar putea să fie posibil ca descinderea să fie [făcută în mod direct] dintr-o viaţă ce guvernează întreaga lume, la cea mai parţială şi fracţionată formă de viaţă? Căci acest om particular şi indivizibil nu poate fi conectat cu universul, dar o descindere anterioară într-un mediu între cele două este absolut necesară - mediu care nu este un vieţuitor anume, ci dătător de multe vieţi. Căci descinderea nu produce direct viaţa unui anumit om, ci, anterior acesteia şi anterior naşterii unui individ, produce viaţa [universală] a omului. Căci deplasarea este de la acel ceva care este necorporal în corp, şi o viaţă cu corp, potrivit căreia sufletul trăieşte în conjuncţie cu vehiculul său ceresc; de aici descinderea este într-un corp genesiurgic[11], potrivit căruia sufletul se află în generare; şi de aici într-un corp terestru, potrivit căruia trăieşte cu corpul testaceu. Prin urmare, înainte ca el să fie învelit cu ultimul corp, este învestit cu un corp care îl conectează cu întreaga ge-

[11] Concept introdus de Proclus (Comentariu la *Timaios*, cartea V), semnificând un lucru ce are legătură cu generarea, cu naşterea – n.t.

nerare. Şi, din punctul ăsta de vedere, lasă apoi acest corp când părăseşte generarea. Dar dacă acesta este cazul, atunci l-a primit când a intrat în generare. El a venit, totuşi, în generare înaintea căderii în acest ultim corp. Prin urmare, anterior acestui ultim corp a primit acel vehicul, şi îl reţine pe cel din urmă după dispariţia primului. El trăieşte, aşadar, în acest vehicul pe parcursul întregii perioade genesiurgice. Pe acesta Platon îl numeşte *tumultul ce aderă* la forma iraţională a vieţii în acest vehicul; şi nu ceea ce aderă la suflet în fiecare dintre renaşteri, ca fiind ceea ce se învesteşte în el circular de la prima. Vehiculul co-născut face deci ca sufletul să fie mundan [cosmic]; al doilea vehicul îl face cetăţean al generării; şi vehiculul testaceu îl face pământesc. Şi având în vedere că viaţa sufletelor este aceeaşi cu cea a întregii generări, şi a generării cu a lumii, la fel sunt şi vehiculele unul pentru altul.

Cât priveşte circumpoziţia vehiculelor, unu este perpetuu şi perpetuu lumesc [cosmic]; altul este anterior acestui corp exterior şi posterior lui, căci este şi anterior şi subzistă posterior lui, în generare; şi un al treilea este numai atunci când trăieşte o anumită viaţă parţială pe pământ. De aceea Platon, utilizând termenul *aderând*, şi prin suspendarea naturii iraţionale din suflet, conform tuturor vieţilor sale, deosebeşte această natură iraţională de acest corp exterior şi viaţa lui specifică. Dar prin adăugarea termenilor *exterior* şi *apoi*, el îl distinge de vehiculul conascent în care Demiurgul l-a făcut să descindă. Prin urmare, acest vehicul care face ca sufletul să fie cetăţean al generării este un mediu între cele două."

După acest pasaj lămuritor, cred că nu există un subiect mai potrivit decât doctrina renaşterii – o lege a naturii prin care anticii şi ideile lor se întorc încă o dată pentru a se materializa în filozofia, ştiinţa şi religia modernă.

Capitolul X

Doctrina Renașterii

Corpul este temnița sufletului

Împreună cu toți aderenții la Misterii de pe toate meleagurile, orficii credeau în reîntrupare.

În Cratylos Platon ne oferă următorul joc mistic de cuvinte cu termenul corp (σῶμα): „Unii spun că trupul este mormântul (σῆμα) sufletului, acesta fiind îngropat în [illegible] pentru că datorită lui semnifică sufletul toate câte le semnifică. Aşadar din pricina aceasta este numit în chip potrivit „mormânt" (σῆμα)[1]. Totuşi urmaşii lui Orfeu îmi par a fi cei care au stabilit acest nume, îndeosebi din cauza faptului că sufletul îndură în trup pedeapsa vinovăției sale, iar pentru a se păstra, el are acest adăpost ce aminteşte de o temniță." (Plato's Works, Taylor, v. 513)

Frigienii, în Misteriile lor, denumeau sufletul întemnițat în corp „mortul." Un autor din şcoala gnostică a naaseenilor, citat de Hippolytus (Philosophumena, v. 6), ne

[1] Cuvântul σῆμα mai înseamnă şi semn, denotând mijloacele prin care ceva este semnificat. Asta ne aduce aminte de *linga sharira* a vedantinilor – *linga* însemnând semn, simbol etc.

spune: „Frigienii îl mai numesc şi ‚mortul,' fiind îngropat în trup ca într-un mormânt. Iată ce scriu ei: ‚Voi sunteţi doar morminte albite, pline pe dinăuntru cu oasele morţilor'[2] – deoarece ‚omul viu' nu se află întru voi. Şi din nou: „‚Morţii" vor sări din morminte'[3]. Vrând astfel să spună că din trupurile lor pământeşti [vor apărea] oameni regenerati spiritual, nu trupeşti. Căci aceasta (spune el), este renaşterea ce se petrece la Porţile Raiului, iar cei ce nu trec prin ea rămân morţi."

Dintr-o notă a lui Taylor (op. cit., ibid.) asupra pasajului de mai sus aflăm că Heraclitus, vorbind despre suflete dezîncarnate, afirmă: „Noi le trăim moartea şi le murim viaţa." Şi Empedocle, vorbind despre „generare", scrie: „Ea face pe ‚cei în viaţă' să treacă la ‚morţi'"; şi din nou, jelindu-şi arestul în lumea corporală, el o numeşte un „tărâm necunoscut."

Sufletul e pedepsit în trup

Din nou, pitagoricianul Philolaus (citat de Clement Alex., *Strom.*, iii.) scrie: „Teologii şi iniţiaţii antici mărturisesc şi ei că sufletul este legat de corp pentru a fi pedepsit, şi că este înmormântat în trup ca în mormânt." Pitagora însuşi (citat de acelaşi Clement) ne asigură de faptul că: „Orice vedem când suntem treji este moarte, şi când dormim un vis." Viaţa adevărată nu este nici una dintre aceste stări.

---

[2] Cf. *Matei*, xxiii. 27.

[3] Cf. *Mat.*, xxvii. 52, 53; xi. 5; *Luca*, vii. 22.

În *Eleusinian and Bacchic Mysteries* (Wilder's ed., pp. 8 *et seq.*) Taylor ne arată că: „Anticii, prin Hades, nu înțelegeau nimic altceva decât uniunea profundă a sufletului cu trupul prezent; în consecință, până când sufletul nu se separă de această unire dezastruoasă prin filozofie, el subzistă în Hades chiar şi în viața de față; pedeapsa sa de aici înainte nefiind altceva decât continuarea stagiului său pământesc, şi o transmigrație, cum ar veni, de la somn la somn, şi de la vis la vis: şi starea aceasta era simbolizată ocult prin reprezentările Misteriilor inferioare."

Şi Cicero, referindu-se la Orfeu şi urmaşii săi, spune (în Hortensio, *Frag.*, p. 60): „Anticii, fie că erau clarvăzători sau interpreți ai minții divine în tradiția inițierilor sacre, par să fi cunoscut adevărul, când au afirmat că noi ne-am născut în trup pentru a plăti prețul păcatelor noastre dintr-o viață anterioară (*vita superiore*)."

Augustin (*De Civitate dei*, XXII. xxviii.) scrie şi el în acest sens: „Unele popoare au susținut că renaşterea oamenilor este ceea ce grecii numesc palingeneză [παλιγγενεσίαν]." La acestea mai adaugă: „ei spun că există o legătură între suflet şi corp [? subtil] timp de patru sute patruzeci de ani."

Dar după Platon (*Phædo,* şi *Republic,* X) timpul care se scurgea între două naşteri era, în medie, de o mie de ani. Virgiliu (*Æn.*, vi. 758) vorbeşte de o perioadă similară ca lungime.

În scholia sa la dialogul platonic *Fedon* (p. 70 V; *cf.* Gesner, *Frag. Orph.*, p. 510) Olympiodorus spune că: „Există o veche învățătură a tradiției orfice şi pitagoreice care

aduce sufletele în corpuri şi le scoate din corpuri, iar asta în mod repetat şi într-un ciclu."

Naşterile anterioare ale lui Pitagora

Diogenes Laertius (*Vit. Pythag.*, viii. 14) susţine că „(Pitagora) era considerat a fi fost primul [dintre greci, Orfeu nefiind grec] care a predat doctrina că sufletul trecând prin ‚ciclul necesităţii' era legat la anumite vremuri de diferite trupuri însufleţite."

De fapt chiar acelaşi scriitor ne spune (viii. 406) că le-ar fi dat detalii discipolilor săi despre unele din naşterile sale anterioare:

Că fusese (1) pe vremea argonauţilor Æthalides, „fiul lui Mercur," un iniţiat; că în acea naştere el ar fi dobândit puterea de a-şi păstra memoria în starea intermediară vieţilor. Această însuşire a obţinut-o ca binefacere de la Mercur (Iniţiatorul sau Maestrul său), care i-a dat orice putere în afara nemuririi (ἀθανασία) – iniţierea supremă.

El s-a reîntrupat aproape imediat în (2) Euphorbus. În acea naştere el a fost rănit de către Menelaus în timpul asediului Troiei, şi aşa a murit. În acea viaţă el a susţinut că fusese Æthalides, şi a continuat să predea doctrina reîntrupării, şi a explicat cursul „sufletului" după moarte, şi, în propriul său caz, cărei specii de animal sau plantă a fost ataşat temporar – περιεγένετο (sau mai degrabă să fie în contact cu aceasta, în ceea ce priveşte transmutarea alchimică a corpului fizic), precum şi starea de după moarte a sufletului său şi al altora.

Apoi el s-a întrupat ca (3) Hermotimus. În această naştere a făcut un pelerinaj la faimosul templu al lui Apollo de la Branchidæ – pe coasta ioniană, la sud de Milet – dar Ovidiu (*Metamorph.,* xv.) spune că a fost la templul Junonei din Argos, iar Tertullian (*De Anim.,*) la templul lui Apollo din Delphi, şi acolo a indicat scutul pe care l-a purtat ca Euphorbus, atârnat în templu de către Menelaus ca ofrandă. Scutul ruginise între timp, din el rămânând doar faţa sculptată în fildeş.

În următoarea sa naştere a fost (4) Pyrrhus, un pescar delian, şi continua să îşi amintească naşterile sale anterioare. În sfârşit, s-a întrupat ca Pitagora.

Hieronymus (*Apol. ad Rufinum*), pe de altă parte, oferă o altă tradiţie în care recită naşterile măreţului Samian ca (1) Euphorbus, (2) Callides, (3) Hermotimus, (4) Pyrrhus, (5) Pitagora.

Porfir (*Vit. Pythag.*) este de acord cu Laertius, iar Aulus Gellius (IV. xi.) adaugă listei lui Porfir următoarele întrupări: (5) Pyrandrus, (6) Callidas, (7) Alce, o femeie promiscuă, nespus de frumoasă. În timp ce scholiastul lui Apollonius Rhodius (*Argonautica*, I)[4] ne spune cu privire la Æthalides că „pitagoricienii susţin că acest Æthalides, sufletul său fiind indestructibil, a trăit iarăşi pe timpuri troiene ca Euphorbus, fiul lui Pantus. Mai apoi el a fost născut ca Pyrrhus, cretanul; şi după aceea ca un anume Elius, al cărui nume nu este ştiut. Şi în cele din

[4] Vezi *Observations of Ægidius Menagius on Diogenes Laërtius*, p. 349, Amsterdam ed., 1618.

urmă a devenit Pitagora." Aceste informații au călătorit îndelung prin dezvăluirile indiscrete ale discipolilor marelui învățător. Mai bine să nu fi spus nimic decât să nu fi spus totul.

Alte vieți anterioare ale „inițiaților"

În tratatul *Viața lui Apollonius* de Philostratus mai găsim câteva referințe la naşterile anterioare ale câtorva înțelepți antici. De exemplu (I. i.), Empedocles (secolul V î.Hr.) declară: „Înainte am fost o fată tânără." Iarchas, „mai marele brahmanilor," îi spune lui Apollonius că fusese înainte un mare monarh, numit Ganga, în perioada când „etiopienii" (?) ocupau India, și că trupul său în acea naştere măsura zece coți. În acelaşi timp el a arătat spre un tânăr hindus care, zise el, fusese Palamedes în vremurile troiene, acesta care știe să scrie fără să fi învățat vreodată această artă (III. xx. – xxii.).

Iarchas (xxiii.) a continuat să spună invitatului său grec că l-a văzut pe el (Apollonius) că fusese într-o naştere anterioară căpitanul unui vas egiptean. Apollonius a răspuns că vorbele sale erau adevărate şi a adăugat câteva detalii interesante.

Împăratul Iulian credea că el este o întrupare a sufletului lui Alexandru cel Mare.

În final Marinus (*Vit. Procli.*) ne spune că Proclus a fost convins că el fusese Nichomachus, pitagoricianul, într-o viață anterioară.

Roata Vieţii

Roata vieţii, menţionată de Pitagora, este numită de către Proclus (*Tim.,* i. 32) „ciclul generării" (κύκλος τῆς γενέσεως), fiind numită „roată" de către însuşi Orfeu, Simplicius spunând (*De Cælo,* ii. 91, C) că aceasta era simbolizată de roata lui Ixion, şi adaugă: „era legat de roata sorţii şi a generării de însuşi Zeul." Şi Proclus (*Tim.,* v. 330) scrie că: „Există numai o singură cale de scăpare din ciclul generării pentru suflet, aceasta fiind să se întoarcă din pelerinajul său în generare, şi să se întoarcă la prototipul spiritual [...] după cum spune Orfeu, ‚să părăsească ciclul şi să dobândească loc de tihnă departe de rele'. "

Despre metensomatoză

Plotin (*En.,* I. xii.) face următoarea declaraţie emfatică despre reîntrupare: „Este o convingere universal acceptată că sufletul păcătuieşte, ispăşeşte, suportă pedeapsa în lumea nevăzută şi trece în corpuri noi."

El susţine în continuare (*En.,* IV:.x.): „Sunt două metode prin care sufletele intră în corpuri; prima este când un suflet se află deja într-un corp şi trece prin metensomatoză (μετενσωμάτωσις), adică trecerea dintr-un corp aerian sau vulcanic într-unul fizic [...]; cealaltă este când un suflet trece dintr-o stare incorporală într-un fel de corp."

Despre această doctrină, în misterii

În Misterii, doctrina reîntrupării a fost dezvoltată în întregime în mod ştiinţific. Aşadar îl găsim pe Plutarh (*De Esu Carn.,* Or. i. 7, 240, T. xiii.) declarând că întreaga poveste despre Dionysos sfâşiat de către Titani şi, ulterior, nimicirea lor de către Jupiter, a fost „o poveste sacră despre renaştere."

Violul Proserpinei, care a fost o altă reprezentare dramatică a Misteriilor inferioare „simbolizează decăderea sufletelor" (Salust., *De Diis et Mundo,* iv.).

Despre superstiţia populară că este posibil ca un suflet să se reîntrupeze într-un animal, adevăratele învăţături ale Misteriilor sunt expuse foarte clar de către Proclus. Se referă la un aspect al stării intermediare a părţii iraţionale a sufletului între două naşteri. Aşadar el ne scrie: „Adevărata raţiune dictează că sufletul omenesc poate fi ataşat fiarelor, *dar în aşa fel încât să-şi poată dobândi propria viaţă,* şi că sufletul degradat poate fi, cum ar veni, purtat deasupra şi să fie legat de naturile inferioare printr-o predispoziţie şi similaritate a afecţiunii. Iar că acesta este singurul mod de insinuare am dovedit printr-o mulţime de argumente în comentariile noastre la *Phaidros.*" (Proclus, *Theol. Plat.,* Taylor, p. 7, Introd.). Hermes, expunând învăţăturile Misteriilor egiptene, susţine în termeni foarte clari că sufletul omenesc nu poate niciodată să se întoarcă în corpul unui animal.[5]

[5] Comentariile lui Chalcidius la *Timaios,* ed. Fabric., p. 350.

Psihopompul

Divinitatea care prezida renaşterea era Hermes, psihopompul, sau conducătorul sufletelor. Astfel Proclus (*Comment. la Primul Alcibiade*) scrie: „Hermes guvernează diferitele turme ale sufletelor şi alungă somnul şi uitarea cu care ele sunt oprimate. El este în acelaşi timp şi cel care oferă amintirea, sfârşitul a ceea ce înseamnă înţelegere intelectuală originară a naturilor divine." Aceasta este „memoria veşnică" sau „memoria-inimă"; şi de aceea se spune cu îndreptăţire că Hermes i-a dat acest dar lui Æthalides, precum s-a povestit deja.

Despre eliberare

Porfir, în *Auxiliarele la Percepţia Inteligibilelor*, expune admirabil modul de eliberare din ciclul renaşterilor după cum urmează: „Ceea ce natura leagă, natura şi distruge; şi ceea ce sufletul leagă, la fel, sufletul şi distruge. Natura, într-adevăr, a legat corpul de suflet; dar sufletul se leagă el însuşi de corp. Natura, aşadar, eliberează corpul de suflet, dar sufletul se eliberează el însuşi de corp. [...] Aşadar există o moarte dublă; prima, universal cunoscută, în care trupul este eliberat de suflet; dar cealaltă, specifică filozofilor [iniţiaţilor], în care sufletul este eliberat de corp. Nici una nu se întâmplă să o urmeze pe cealaltă."

Acest aspect este explicat mai în detaliu de Taylor (*Myst. Hymns,* p. 162, n.), care scrie: „Deşi trupul, prin moartea

cunoscută universal, poate să se desprindă de suflet, deşi pasiunile materiale şi afectele continuă să existe în suflet, sufletul va continua să se limiteze într-un alt corp, şi cât timp această înclinaţie va continua, sufletul va rămâne legat de trup."

Aceasta este o schiţă foarte generală a doctrinei renaşterii. Eu m-am străduit aici să prezint câteva păreri ale adevăraţilor filozofi şi mistici ai anticei tradiţii orfice, şi să evidenţiez asemănarea acestor opinii cu expunerea modernă a acestei doctrine.

Bibliografie

HOFFMAN (S.F.W.), *Lexicon Bibliographicum.* Leipzig, 1836, 8. – *Bibliographisches Lexicon der Gessammten Litteratur der Griechen.* Leipzig, 1845, 8.

FABRICIUS (J.A.), *Bibiliotheca Græca*, i. 110 sq. Harless ed., i. 140 sq.; ediția a 4-a. Hamburg și Leipzig, 1790-1809, 4.

Ediții complete

1517, 8. *Orphei Argonautica, Ejusdem Hymni, Orpheus de Lapidibus,* Veneția, împreună cu un text despre Musaeus. Alte ediții ale acestui text au apărut în 1519 (a doua cuprinde un text din Hesiod – ap. Junt.), 1540 și 1543.

1566, f. Ed. și emend. de Stephanus (H.), în *Poetæ Græci principes heroici carminis.* Paris. Aceasta este prima ediție a lui Henri Estiene.

1606, f. Cu o versiune în latină și notițe marginale de Renatus Perdrierius, un erudit necunoscut din Paris. În Jac. Lectius, *Corpus Poetarum Græcorum.* Geneva.

1689, gr. 12. *Orphei Argonautica, Hymni et de Lapidibus.* Utrecht. Ed. A. C. Eschenbach; cu propriile notițe și amendări

la *Argon.*, şi notiţele lui J. Scaliger despre imnuri cu o traducere din latină bazată pe textul lui Estienne.

1764, 8. *Orphei Argonautica, Hymni, Libellus de Lapidibus.* Lepzig, 626 pp. Ed. J. M. Gesner (cur. G. C. Hamberger), cu observaţii critice şi amendări şi notiţele lui Estienne şi Eschenbach. Primul text critic.

1805, gr. 8. *Orphica.* Leipzig. Ed. G. Hermann; cu notiţele lui Estienne, Eschenbach, Gesner şi Thyrwhitt.

1818, gr. 12. *Orphica.* Leipzig. Ed. G. H. Schäfer. Pentru uz în şcoli şi colegii.

1824, 12. *Orphica, Procli Hymni, Musaeus, Callimachus.* Leipzig (Tauchnitz). Editio stereotypha; şi ediţia 1829.

1885, 8. *Orphica, Procli Hymni, Hymnici Magici, Hymnus in Isim, Alaque ejusmodi Carmina.* Berlin, pp. iii. 320. Recenzie de E. Abel.

TEXTE PARŢIALE

500, 4. *Orphei Argonautica et Hymni.* Florenţa, ap. Juntam. Editio princeps.

LUCRĂRI SEPARATE

Argonautica

1523, 4. *Orphei Poetarum Vetustissimi Argonautic Opus Græcum.* Basle, ap. Cratandrum. Cu o traducere din latină a unui autor necunoscut.

1803, 8. *Orpei quæ vulgo dicuntur Agonautica.* Jena. Cu amendări şi comentariu din partea lui J. G. Schneider.

De Lapidibus

1781, gr. 8. *De lapidibus.* Londra. Bazat pe textul lui Gesner, cu o traducere din latină şi notiţele lui T. Thyrwhitt.

Prognostica

1586, 4. *Prognostica de Terræ Motibus.* Paris. Ed. J. A. Baifius.

1691, 4. *Orphei de Terræ Motibus* (catalecton secundum insc. bibliothecæ Laurentiano Mediceæ). Ed. C. C. F. (Schoder).

1722, 4. La fel. În *Miscellenea Græcorum aliquot Scriptorum Carmina* de M. Maittaire. Londra.

1776, 8. La fel. În *Analecta* de Brunck, iii.. p. 1., sq.

1795, 8. La fel. În *Anthologia* lui Iacob, iii. 222, sq.

Hymni

1602, 8. *Orphei Hymni.* Cologne.

1610, 4. „Orphica Initia – sive Hymni Sacri ad Museum." Tradus în versuri latine de J. J. Scaliger, cu notiţe, în al său *Opuscula,* pp. 155, sq. Paris

1615, 12. *Orphei Hymni.* Leyden. Din ediţia lui Estienne, cu notiţe şi amendări de Scaliger.

1635, sq. 8. „Tria Carmina de Deo Orpheo Tributa," în *Poetæ Minores* de Winterton. Cambridge.

1722, 4. „Orphei Hymni in Solem, Musas, Venerem, Hygieam, et Æsculapium." În *Mis. Græc. aliquot Scrip. Carm.* de Mattaire. Londra.

1793, 8. „Tres Hymni, quos non facile Orphicos habebimus." Ed. şi emend. de G. Wakefield, în *Siloa Critica,* iv. 248, sq. Londra.

1822, 4. *Die Hymnen des Orpheus.* Erlangen. Cu o traducere completă în germană pentru prima dată de D. K. Ph. Dietsch. Traducerea urmează textul lui Hermann, şi este elegantă.

1932, 8. „Orphei Hymnus in Tellurem." Cu notiţe şi ilustrat cu versuri latine, germane şi suedeze de L. G. Kosegarten. În *Dissertationes Acad.,* no. xx; editat de T. C. F. Molinke. Lund.

Fragmenta

1566, f. „Orphei Fragmenta." În *Poetæ Græci,* ed. de H. Stephanus (Estienne), p. 184.

1568, 8. „Orphei Fragmenta." Ed. de Fulvius Ursinus, în *Carmina IX. Illustrium Fœnarium,* pp. 270, sq. Antwerp.

1569 – 1574 – 1600, 12. „Orphei Fragmenta Aliquot." Cu o traducere latină, în *Vetustissimorum Authorum Georgica, Bucolica, et Gnomica Poëmata quæ supersunt.* Geneva.

1573, 8. „Orphei Carmina, ex Sciptobribus Veteribus Collecta." În *Poesis Philosophica,* pp. 78-102. Imprimat de H. Stephanus; ed. a 2-a., 1578. Leipzig.

1588, 4. *Orphei Carmina Theologica, Græce, ex Justino Martyre et Clemente Alexandrino Collecta.* Paris.

1815, 8. O colecţie în *Acta Philologorum Monaceus,* ii. 115-156.

1829, gr. 8. „Carminum Orphicorum Reliquiæ," în *Aglaophamus* de Lobeck (q. v.).

TRADUCERI

LATINĂ

1555, 8. *Orphei Poetæ Vetustissimi Opera.* Basle. De Renatus Perdrierius din Paris (supra vide). Traducere proză.

Argonautica

1519, f. *Orphei Argonautica.* Tradusă în versuri de Leodrisius Cribellius, un italian. Împreună cu *Argonautica* lui lui C. Valerius Flaccus şi un comentariu de Pius Bononensis. La sfârşit „Excussore Hier. Platonico Bonon. Leone X. sedente."

1523, 8. *Orphei Argonautica.* Traducere parţială de un traducător necunoscut, împreună cu Argonautica lui C. Valerius Flaccus. Veneţia, Aldine.

1580, 8. *Orphei Thracis Argonautica.* Traducere parţială de Leodrisius Cribellius. (?) Milan.

1592, 8. La fel. În *Itinerarium Totius Orbis, sive Opus Peregrinationum Variarum.* Revizuitt de Nic. Reusner. Basle.

Hymni

1614, 4. *Orphei Hymni Sacri, seu Indigitamenta Apollinis, Latonæ, Solis.* Paris. Tradus în latină de J. J. Scaliger.

De Lapidibus

1576, 4. *Orpheus Antiquissimus et Optimus Poeta, Philosophus Trismegistimus de Lapidibus.* O traducere modestă, cu notiţe de M. Hannard.

1881, 8. *Orphei Lithica.* Berlin, pp. 198. Împreună cu Damigeron De Lapidibus, de E. Abel.

Fragmenta

1860, 8. În *Fragmenta Philosophorum Græcorum,* de F. W. A. Mullach.

GERMANĂ

Argonautica

1773, sm. 8. *Die Argonauten.* Mitau, pp. 100. Traducere de K. A. Küttner.

1784, 8. *Die Argonauten de Orpheus.* Basel, pp. 55. De C. C. Tobler.

1806, 8. *Orpheus der Argonaut.* De J. A. Voss.

1787, 8. „Die Beschreibung der Makrobier Orph. Argon. 1104-1117." Traducere parțială în proză de G. A. C. Scheffler, în *Humanitisches Magazin* de Wiedenburg, p. 257.

1793, 8. „Zwei Stücke aus des Orpheus Argonantenfahrt." Traducere parțială de F. Eck, în *Blumen des Abend – und Morgenlandes.* Halle.

Hymni

1784-1785, 8. „Die Hymnen des Orpheus." De Tobler, în *Schweitzerisches Museum,* ix. 844-854; xii 1132 – 1138; 1785, i. 68-76. O traducere acceptabilă.

1820, 8. *Dreissig Orphische Hymnen.* Nüremburg. De D. K. P. Dietsch. O traducere bună și elegantă.

1772, 8. „Die Siebente Hymnen des Orpheus." De C. G. Anton în *Treue Uebersetzeungen.* Leipzig.

1772, 8. „Hymne des Orpheus an die Juno." Traducere în proză de C. D. Hohl, în *Kurzer Winterricht* (Chemnitz), pp. 506, sq.

1786, 8. „Hymne die Nemesis." De J. G. Herder, în *Abhandl.*, p. 260. Gotha.

1788, 8. „Hymne an die Gesundheit." De H. H. Cludius în „Von den Scholien der Griechen," în *Bibliother der alt. Lit. u. K.,* iii. 49.

De Lapidibus

1785, 8. „Fragmente aus dem Gedichte von den Kräften der Steine aus dem Griechischen." Traducere parțială de G. C. Tobler, în *Schweizerisches Museum,* xii. 1078-1082.

ITALIANĂ

1563, 12. „Versi d'Orfeo d'Iddio." în *Concetti da Girolamo Garimberti Raccolti et Tradotti.* Veneția

1670, 12. În *Liriche Parafrasi,* de Fr. A. Cappone. Veneția.

1773, 12. Traducere parțială de Ab. Zanolini cu o traducere a lui Hesiod. Padova.

1874, 8. *Gli Argonauti, Poema Orfico.* Torino. Cu prolegomena și notițe de E. Ortino.

ENGLEZĂ

1755, 4. *Six Hymns of Orpheus.* Traducere de William Dodd, cu o versiune a lui Callimachus.

1787, 8. *The Mystical Initiations, or Hymns of Orpheus.* Londra. De Thomas Taylor cu o dizertație preliminară despre viața și teologia lui Orpheu. Introducerea se găsește în *Classical Journal,* lviii. 322, 331; lix. 81-92.

FRANCEZĂ

1869, 8. „Hymnes Orphiques." De Lecomte de Lisle, 83 Hymns în *Hésiode,* pp. 87-146. Paris.

LITERATURĂ GENERALĂ

Anonim: „An essay on the Oestrum or Enthusiasm or Orpheus." În *European Magazine,* 1790, Dec., pp. 409-413. Probabil de Taylor.

Barri: În *Mém. de l'Acad.,* xvi.

Beck: (C.D.): „Notitia de Orpheo, Orphicisque et de Scriptis, in quibus Orphica trctantur." În *Accessionum ad Fabricii Bibliothecam Græcam Spec.,* I. (Leipzig; 1827, 4), pp. 1-12; *Acta. Sem.,* i. 303-335. Leipzig.

Bernhardy (G.): iGrundriss d. Griech. Litt., ii. 266, sq.

Bode (G. H.): *Commentatio de Orpheo Poetarum Græcorum Antiquissime.* Gottingen; 1824, 4. – *Gesch. d. Hell. Dichtkunst,* i. 87-190.

Bouterweck: „De Orphicis Decretis." În „Commentatio de Primis Philosophorum Græc. Decretis," în *Commentationes Recens. Soc. Gottin.,* Vol. ii. Gottingen; 1811, 8.

Brandis: *Handbuch der Geschichte der Griechisck. Römisch. Philosophie,* i. 53-72; capitolele xvii. xviii.

Brucker (J.): „De Orpheo." În *Historia Crit. Philophiæ,* i. 373, sq.; vi. 202, sq. – *History of Philosophy,* de Enfield, vol. i.

Buechsenschuetz (B.): *De hymnis Orphicis Dissertatio;* o teză. Berlin; 1851, 8.

Clavier: *Histoire des Premiers Temps de la Grèce.* Paris; 1822, 8; 3 volume

Corylander (I.): *Dissertatio de Orpheo Græcorum Philosopho.* Londra; 1754, 4.

Cox (G. W.): *Mythology of the Aryan Nations,* ii. 239, sq. Londra; 1870, 8.

Crassus (L.): „Orpheos Omnia recensuit, deque iis disseruit," în *Istoria de' Poeti Greci et di que ch'en Greca lingua han poetata,* pp. 350, sq.

Cudworth (R.): *Intellectual System,* I. iv. Collection of Orphic Hymns and doctrine of One God and Trinity. Ed. 1671.

Dieterich (A.): *De Hymnis Orphicis Caputla Quinque.* Mapurgi Cattorum; 1891, 8; pp. 56.

Dupuis (C. F.): *Origène de Tous le Cultes,* i. Paris; 1822, 8. *Encyclopædia Britannica.* Art. „Orpheus" ediția a 9-a., 1884.

Eschenbach (A. C.): *Epigenes de Poesi Orphica, in Commentarius.* Nüremberg; 1702, 4; pp. 200, cu index. Foarte rar chiar și în Germania. Tratează Oromismoi, simbolurile Misteriilor, Craterul sau Sufletul Lumii și Teogonia.

Facius (J. F.). *Epistola Critica in Aliquot Orphei et Apollonii Rhodii Argonaut. Loca ad Theoph. Christ. Harlesium.* Erlangen; 1772, 8.

Foucher: „Sur Orpheus." În *Mèm. de l'Acad. des Inscr.,* xxxv. 75, sq.

Fraguier (C. F.): „Sur la Vie Orphique." În *Mèm. de l'Acad. des Inscr.,* v. 117, sq.; ediția a 8-a, vii. 180, sq.

Fréret (N.): *Œuvres Complètes.* Paris; 1796, 12; 20 de volume :,,Recherches sur la Culte de Baccus parmi les Grecs." În *Mém de l'Acad.,* xxii. 248, 251.

Gail (J.F.): *Recherches sur la Nature de Culte de Baccus en Grèce.* Paris; 1821, 8.

Gerhard (E.): „Ueber Orpheus und die Orphiker." Îm *Mém. de l'Acad. de Berlin.* Berlin; 1861, 4.

Gerlach (J. C. G.): *De Hymnis Orphicis Commentatio.* Gottingen; 1797, 8.

Giseke (B.): „Das Verzeichniss der Werke des Orpheus bei Suidas." În *Rheinisches Museum für Philologie,* serie nouă, viii. 70, sq.

Girard (J.): *Le Sentiment Religieux en Grèce,* II. iii. iv. Paris; 1869, 8.

Grote: *History of Greece,* I. i.

Grupp (O.): *Die Griech. Culte und Mythen in ihren Beziehungen zu den Orientalischen Religionen,* I., Introducere. Lepizig; 1887, 8. Ultima parte tratează teogoniile orfice.

Halliwell: *Illustrations of Fairy Mythilogy* (Shakespeare Society), 1842. Pentru „King Orfew."

Hanovius (C.): „Analecta de Orpheo." În *Disquisitio Metaphysica,* pp. 335-352. Gedani; 1750, 4.

Hauptmann (G.): *Prolusiones III. de Orpheo.* Gera; 1757, 4.

Hermann (G.): „Commentatio de Ætate Scriptoris Argonauticorum." În ediția sa a *Orphica,* pp. 675-826; 1805, 8. -: „De Argumentis pro Antiquitate Orphei Argonauticorum," Lepzig; 1811, 4. Republicat în al său *Opuscula,* ii. 1-17.

Hoffmann (K.): *De Pseudo-Orphei Catalago Argonautarum.* Nüremberg; 1888, 8; pp. 39.

Huschke (I. G.): *Commentatio de Orphei Argonauticis.* Rostochii; 1806, 4; pp. 56.

Jackson (J.): „Of Linus and Orpheus, and their Times." În *Chronological Antiquities,* iii. 135-142. Londra; 1754, 4.

Jahn (O.): „Kieler Studien." În *Archäol. Zeitung,* 1843, p. 112; 1844, Nr. 11, Nr. 14, pp. 255, sq.

Jacobs (F.): „Bemerkungen über die Argonautica des Orpheus." În *Geographie der Grierchen u. Römer* a lui Ukert, I. ii. 351-357.

Jortin (J.): „Orphic Verses and Fragments of Greek Poets, etc., which are cited by the Fathers, examined and corrected." În ale sale *Remarks on Ecclesiastical History,* i. 300-328. Londra, 1751,

Kern (O.): *De Orphei, Pherecydis Theogoniis Quæstiones Criticæ.* Berlin; 1888, 8; pp. 106.

Kirchbach: *De Theologia Orphei.* Wittemberg; 1685, 4.

Klausen (R. H.): „Orpheus." În J. G. Ersch şi J. G. Gruber, *Allgemeine Encyklopädie Wissenschaften un Künste.* Lepzig; 1835, 4. Un studiu foarte amănunțit.

Königsmann (B. L.): *Prolusio Crit. de Ætate Carminis Epici, quod sub Orphei Nomine Circumfertur.* Schleswig; 1810, 4.

Laing (D.), „Orpheo and Heurodis." În *Select Remains of the Ancient Ppular Poetry of Scotland;* 1822, 4.

Lambecius (P.): *Prodromus Historiæ Litterariaæ*, pp. 168-181; 1710, f.

Langlois: În *Mèm. de l'Acad. des Inscr. et Belles-lettr.*, xix. 354. Comparația între Soma şi Zagreus.

Lascáris (C.): *Marmor Taurinense;* f. 7 / 45.

Lenz (C. G.): *De Fragmentis Orphicis ad Astronomiam et Agriculturam Spectantibus Commentatio.* Gottingen; 1789, 8. Hanovra; 1790, 8.

Lobeck (C. A.): *Aglaophamus, sive de Theologiæ Mysticæ Græcorum Causis;* Königsburg; 1829, 8. pp. 1392, cu index. Absolut indispensabil. *De Tritopatribus Dissertationes III.* Königsburg; 1821, 4; pp. 8, 8 şi 16. Reimprimată în *Miscellanea Crit.*, ed. de Friedmann şi Seebody; I. ii. iv. *De Orphei Ætate Disserationes IV.* Königsburg; 1826, 4; pp. 24, 10, 10 şi 26.

Lobeck (C. A.): *De Orphei Theogonia et Sermone Sacro.* Köigsburg, 1827, 4.

Lücke: *Orpheus; Untersuchungen zur Griechischem Römischen Altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion.* Munich; 1895, 8; pp. 334 cu index.

Maury (L. F. A.): „De la Cosmogonie Orphique." În *Revue Archéologique,* al 7-lea an, p. 341. -: *Histoire des Religions de la Grèce,* iii. 300 sq., şi index *sub voc.* Paris; 1859, 8; 3 volume.

Meiners: „De Orpheo." În *Historia de Vero Deo,* pp. 188, sq.

Meyer (J.): *Conversations-Lexicom.* Hildburghausen, Amsterdam, Paris şi Philadelphia, 1848.

Naegelsbach: *Die Nach-homerische Theologie,* pp. 403, sq. *Nouvelle Biographie Générale, depuis les Temps les plus Reculés jusqu'à nos Jours.* Art. „Orphée." Paris; 1872.

Ogilvie (J.: „Some Account of Orpheus and his Writings." Vezi al său „Essay on the Lyrics Poets of the Ancients", Londra, 1762, 4.

Peyron (A.): „Variæ Lectiones et Additamenta e Cod. Madiol. ad Orphei Hymnos, Conjecturæ in Argonautica, et Nova Fragmenta Orphei e Scholiis Procli et Plat. Crat." Vezi *Notitia Librorum Manu Typsie Descriptorum,* pp. 68, sq. Leipzig; 1820.

Preller: „Orpheus" În *Real-Encyclopädie der Classischen Atterthumswissenschaft* a lui August Pauly. Stuttgart; 1848. Bazată pe Lobeck şi în acelaşi stil.

Rees (A.): *The Cyclopædia or Universal Dictionary,* Art. „Orpheus" de Dr. Burney. London, 1819, 4.

Riese (M. A.): „Orphées et les Thraces Mythiques." În *Neue Jahrbücher für Philologie,* cxv, cartea IV-a.

Ritson: „Sir Orfeo; a Lay of Brittany." În *Ancient English Metrical Romances,* etc., ii.; 1802, 8.

Rolle (P. N.): *Recherches sur le Culte de Bacchus en Grèce, sub vocc.* „Orphée" şi „Orphiques." Paris. 1824. Vezi şi pentru o bibliografie extinsă şi importantă despre Misterii.

Röther (W.): „Sechs von Joh. Lydus auf bewahrte Orphische Fragmente." În *Archiv. für Philol. u. Paedag,* 1825.

Ruhnken (D.): „De Orpheo" în a sa „Epistola Critica II.," în a sa *Opuscula Varii Argumenti,* pp. 610, ed. a 2-a. Leyden; 1823. „Censura Poematis Orphici de Lapidibus, editi a Tyrwhitto." În ale sale *Orationes, Dissertationes et Epistolæ,* ii. 471-478. Ed. T. F. Friedmann. Brunswick; 1828.

Sales (D. de): *Histoire d'Homère et d'Orphée.* Paris; 18088. Două eseuri diferite legate într-un singur volum.

Schmidt (F. S. de): „De orphei Carminum Orphicorum Auctoritate et Vetustate." În ale sale *Analecta Critica in Scriptores Veteres Græcos et Latinos,* pp. 51-84. Frankfurt; 1777. „Bemerkungen über das Spätere Alter des Pseudo-Orpheus aus Historischen Gründen." în *Neue Philol. Bibliothek.* IV.

Schoder (J.S.):: [Pandulfus Collenutuius]: *Super Argonauticis Orphei ei Paribus Libellis Novo Munere ab And. Ch. Eschenbach Editis.* Nüramburg; 1690. În apărarea părerilor lui Eschenbach.

Schrader (J.): „Menda in Orphicis ab Gesnero Relicta." În *Liber Emendationum,* præf. p. iv.: 1776.

Schrader (J.): „De Orăhicorum Versibus Luxatis e Dubiis." În *Liber Observationum.* Franeck; 1761.

Schuré (E.): *Les Grands Initiés,* Cartea V., „Orphée," pp. 219-264. Paris; 1893.

Schuster (P. R.): *De Veteris Orphicæ Theogoniæ Indoleatque Origine.* Leipzig: 1869.

Sevin (F.): „Conjectures sur Quelques Auteurs: Correction d'un Passage d'Hymne d'Orpheée adressé aux Graces." În *Mèm. de l'Acad. Inscr.,* T. III. Hist. p. 133, sq; ed. Oct. T. II. Hist. p. 210, sq.

Slotouwer (V.): „Animadversiones Criticæ in Orpheum." În *Acta Liter. Soc. Rheno-Trojectinæ,* iii. 149-162.

Smith (P.): „Orpheus." În *Dict. of Greek and Roman Biiog. and Myth,* de W. Smith. Londra; 1870.

Sredorf (F.): „De Orphei Hymnis." În *Dissertatio de Hymnis Veterum Græcorum,* pp. 48-60. Copenhaga şi Leipzig, 1786.

Spitzer (F.): „De Indice Argonautarum." În *Oratt. Scholast. in Lyeo. Witteb.,* 1819.

Taylor (T.): „Orphic Fragments *hitherto Inedited.*" În *Classical Journal,* xxxiii. 158-163. *The Eleusinian and Bacchis Mysteries,* a 3-a ediție de A. Wilder. New York; 1875.

Tiedemann (D.): *Griechenlands Erste Philosophen oder Leben und Systeme des Orpheus, Pherecydes, Thales und Pythagoras,* pp. 1-34, Orpheus Leben, 34-100, Orpheus Lehren. Leipzig; 1780, 8.

Vintimillia (C.) şi Paruta (P.): „De Orphici Carminis Interpretatione Epistolæ." În *Nuova Raccolta di Oposcoli di Autori Siciliani,* Palermo, 1788.

Wiel (G.): *Observationes in Orphei Argonautica.* Bonn; 1853, 8.

Weinberger (G.): „Quæstiones de Orphei quæ feruntur Argonauticis." În *Dissertationes Philologæ Vindobeneuses,* vol. iii. Viena; 1887.

Weston (S.): „Nonnulla in Orpheo Emendantur." În *Liber Hermesianx sive Conjecturæ in Athenæum aique aliquot Græcorum Loca,* pp. 113-118. Londra; 1784.

Wolf (F. A.): *Prolegg. ad Homerum,* Præf. II., p. x.; Præf. III., p. lxxxv.

Zoëga (G.): *Abhandlungen* – herausgegeben und mit zusätzen begleitet von F. G. Welcker, Gottingen; 1817.

Cuprins

Cuvânt înainte 5
Scopul lucrării 6
Materialele 7

Capitolul I
ORIGINILE ORFISMULUI 9
Orfeu în mitologie 9
Orfeu, un nume generic 11
Derivarea numelui 12
Dialectul orfic 13
Originile orfice, pelasgice, etrusce sau eoliene 14
„Fabula" eolienilor 15
Datarea tot mai îndepărtată a lui Orfeu 16
Casta în „vremea lui Orfeu" 17
Începuturile istoriei orfice 18
Homer şi Hesiod 18
Pherekydes 19
Onomatocritus 19
Pitagoreicii şi Neopitagoreicii 20
Neoplatonicienii 21
Concluzie 23

Capitolul II
LUCRĂRILE ORFICE 25
Maxime (logia) 25
Opere secrete 26
Lista lucrărilor orfice 27
Summa Summarum 33
Orfeu „inventator" 34

Orfeu „magician" 35
Opiniile unor renascentiști 36

Capitolul III

Observații generale despre teologia orfică 39
Simbolismul orfic 39
Cultul falic 41
Cultul idolilor 43
Clement Alexandrinul despre simbolism 44
Câteva exemple de simbolism orfic 49
Zeul-Unul 51
Monadologia lui Orfeu 58

Capitolul IV

Schiță generală a teogoniei orfice 63
Ordinele puterilor divine 63
Triadele 65
Triada primordială 66
Triada Noerică 67
Triada Noetic-Noerică 75
Triada Noerică 78
Triada Supracosmică 81
Ordinul zeilor eliberați 84
Ordinul cosmic 86

Capitolul V

Câteva detalii cosmogonice 95
O legendă a multiplicității puterilor 95
Zeii și puterile lor 99
Treimea 102
Tetrada 103
Despre natură și emanație 105
Perioadele ciclice 106

Capitolul VI

PANTEONUL ORFIC 109
Timpul ce nu îmbătrânește 109
Æther, Haos și Noapte 110
Oul cosmic 110
Craterul 114
Phanes Protagonos 115
Noaptea 120
Cerul 123
Copiii Cerului și ai Pământului 124
Titanii 125
Cronos-Saturn 131
Cele patru vârste 134
Rhea 136
Zeus-Jupiter 139
Vesta, Ceres, Junona 145
Proserpina 150
Diana și Minerva 154
Neptun și Pluto 155
Apollo 158
Æther 159
Vulcan, Venus, Marte 161
Ciclopii și Centimanii 163
Cureții și Corybanții 164

Capitolul VII

DESPRE MISTERII ȘI SIMBOLISM 167
India în Grecia? 167
Perfecțiunile virtuții 169
Fanteziile erudiției 170
Puiul de Leu 171
Pielea de căprioară 172
Thyrsul 173

Mystica Vannus Iacchi 174
Obiectele lui Dionysos 175
Lira orfică 177

Capitolul IX
Disciplină şi psihologie orfică 187
Moralitatea 187
Disciplina interioară 190
Macrocosmul şi Microcosmul 192
Corpul subtil 196
Augoeides 199

Capitolul X
Doctrina Renaşterii 209
Corpul este temniţa sufletului 209
Sufletul e pedepsit în trup 210
Naşterile anterioare ale lui Pitagora 212
Alte vieţi anterioare ale „iniţiaţilor" 214
Roata Vieţii 215
Despre metensomatoză 215
Despre această doctrină, în misterii 216
Psihopompul 217
Despre eliberare 217

Bibliografie 219

EDITURA HERALD

OP.10 - CP.33 Sect. II Bucureşti
Tel: 021.319.40.60, 021.319.40.61
Fax: 021.319.40.59, 021.319.40.60
Mob: 0744.888.388, 0745.050.020
website: www.edituraherald.ro
e-mail: office@edituraherald.ro

Historia

Cert este că pe vremea lui Herodot sau chiar în secolul al VII-lea î. Hr., se formaseră în Grecia comunități închise, în care Orfeu era celebrat alături de Dionysos. Acestui cult, care îi atrăgea îndeosebi pe traci și pe alți străini, i s-au alăturat și unii greci care, dobândind numele de orfici, l-au adaptat pe acest zeu trac gândirii și simțirii grecești. În sânul acestei comunități a luat naștere poezia religioasă orfică.

Constantin Daniel

Orfeu a fost părintele credinței panelenice, marele teolog, cel care a adus în Grecia riturile sacre ale adorării secrete și doctrina misterelor naturii și ale Zeului. Grecii mărturiseau că lui îi datorează religia, artele, științele sacre cât și cele profane; și, de aceea, pentru a trata subiectul pe care ni l-am propus în această lucrare, va fi nevoie să expunem o teologie care „a fost promulgată mistic și simbolic pentru prima dată de către Orfeu, apoi diseminată în mod enigmatic prin imagini de Pitagora, iar în cele din urmă expusă științific de către Platon și discipolii săi autentici" (Proclus).

G.R.S. Mead

ISBN 978-973-111-345-6

EDITURA
HERALD